VOLUMEN LIV FASCICULUS I MCMLXXXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1988

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 40.000 Lire in Italy, and 45.000 outside Italy ($33 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg — Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL — Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr — *Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén — Irénikon
JSSt — Journal of Semitic Studies
JTS — Journal of Theological Studies
LOC — Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF — *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK — Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC — Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI — Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH — *Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus — Le Muséon
MUSJ — Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT — Nouvelle Revue Théologique
OC — Oriens Christianus
OCA — Orientalia Christiana Analecta
OCP — Orientalia Christiana Periodica
OKS — Ostkirchliche Studien
OLP — Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ — Orientalische Literaturzeitung
OS — L'Orient Syrien
PalSb — Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA — Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion — *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG — Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL — Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO — *Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC — Proche-Orient Chrétien
PS — *Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL — Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC — Reallexikon für Antike und Christendum
RBK — Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm — Revue des Études Arméniennes
RByz — Reallexikon der Byzantinistik
REByz — Revue des Études Byzantines
RechBeyr — *Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP — Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS — G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις*, 1852-1859)
RHC — *Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE — Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC — Revue de l'Orient Chrétien
RSBN — Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC — *Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST — *Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr — Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA — Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL — Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU — Texte und Untersuchungen
VC — Vigilae Christianae
VV — Vizantijskj Vremennik
ZDMG — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV — Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP — Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS — Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

VINCENZO POGGI S.J.

In ricordo di Fr. Bernard Mrozek S.J.

Molti frequentatori della Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale ricordano la fedeltà e la disponibilità del Fratello Mrozek. Per circa cinquant'anni ha lavorato in Biblioteca.

Aveva incominciato con l'incarico di portare i libri richiesti in sala e di riporli negli scaffali, spolverandoli periodicamente.

Ma Bernard Mrozek, nato a Pelplin il 26 agosto 1903, entrato tra i Gesuiti il 13 gennaio 1924 e, pur avendo chieste le missioni africane, inviato invece dal generale dei Gesuiti Vlodimiro Ledochovskij, all'Istituto Orientale, non mancava certo di coraggio e di tenacia.

Quando gli proposero di occuparsi della schedatura dei libri e della loro catalogazione, il Fratello Mrozek non si tirò indietro. Lo mandarono alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia e gli raccomandarono lo studio delle lingue orientali. E Fr. Mrozek frequentò il corso, ne superò gli esami, ottenendone il diploma *cum laude.* Nella sua camera, ordinata e pulita, sono rimasti i quaderni, sui quali scriveva con diligenza e regolarità i compiti di russo, di armeno e di georgiano.

Mrozek era legato alla tradizione. Non volle mai saperne di macchine sofisticate, capaci di potenziare vantaggiosamente la opera delle dita. Aveva continuato a battere le sue schede in caratteri latini, cirillici, greci, armeni e georgiani su grosse macchine dattilografiche, ciascuna dalla diversa tastiera. Ogni giorno, alla stessa ora, scendeva nella biblioteca che cresceva in libri e in frequentatori, ponendo problemi sempre più gravi di manutenzione e di spazio.

Nel 1967, quando Mrozek lavorava ormai da trentacinque anni nella Biblioteca, il P. Rettore, P. Ivan Žužek S.J. gli chiese un resoconto scritto di così lunga esperienza. E Fratello Mrozek, con dignitosa consapevolezza, incominciò cosi il suo rapporto:

«Pro memoria riguardante la Biblioteca compilato su richiesta del R. P. Rettore il 15 ottobre 1967.

Curriculum della mia vita nella Biblioteca.

Sono venuto a Roma il 9 ottobre 1928 e per quattro anni ebbi l'ufficio di prefetto dei familiari e di infermiere.

Il 2 settembre 1932 il R.P. Rettore mi mandò in Biblioteca per sostituire il Fratello Sole [. .]. L'incarico di infermiere lo ritenni ancora fino al 1939 e ho dovuto lasciarlo a causa dell'eczema che mi ha tormentato per anni.

Nella biblioteca c'era allora come Prefetto il P. Raes [. .].

Nei primi anni il mio principale lavoro consisteva nella pulizia della biblioteca, incluso lo spolverare i libri e nel sistemare la biblioteca della comunità. Dopo due anni incominciai a catalogare i libri slavi e a fare schede analitiche delle riviste russe. Nell'anno scolastico 1935-1936 frequentai, per espresso desiderio di Mgr Eugène Tisserant, allora Prefetto della Biblioteca Vaticana, il corso di biblioteconomia, dopo il quale ricevetti il diploma *cum laude*. Questo corso fu molto utile a me e in seguito, anche alla Biblioteca, specie nella catalogazione dei libri».

«Dietro suggerimento del P. Raes spetta a me tutta la catalogazione dei libri, la loro sistemazione negli scaffali e la preparazione dei volumi per la rilegatura».

Il *Pro Memoria* di Fr. Mrozek (conservato gelosamente dallo attuale Bibliotecario del Pontificio Istituto Orientale) è prezioso anche per le statistiche che racchiude:

«Esaminando le tabelle, il R. P. Rettore potrà già vedere all'ingrosso come vanno le statistiche. L'aumento numerico dei volumi si presenta così: Nel 1929 la Biblioteca possedeva 29.000 volumi. Nel 1935: 49.000. Nel 1940: 56.000. Nel 1945: 59.700. Nel 1950: 78.000. Nel 1965: 87.000. Al 14 ottobre 1967 la Biblioteca possiede 91.730 volumi.

La frequenza alla Biblioteca, nel 1957 era di 4.600 visite annue cioè, in media, di 18 visite quotidiane. Nel 1959, era di 5.600, con una media di 22 al giorno. Nel 1966 di 7.500, con una media di 29 visite giornaliere».

Il Fr. Mrozek aveva acquistato vera competenza in fatto di gestione di biblioteca e sapeva cogliere la politica con cui la Biblioteca dell'Orientale veniva amministrata.

«Siccome fino alla [seconda] guerra c'era una buona occasione di acquistare dalla Russia molti libri e riviste stampate prima della rivoluzione, si spendeva molto per la loro compera [. .]. La rilegatura non teneva pari passo e molti libri rimanevano non rilegati e su quelli che si rilegavano si cercava di risparmiare in materiale. Gli

effetti disastrosi si vedevano più tardi. Ma, in cambio, la Biblioteca possiede ora dei libri e [delle] riviste che molte biblioteche ci possono invidiare».

Raccomandando ai Superiori l'oculatezza nello scegliere il personale esterno, Fr. Mrozek traccia involontariamente la sua concezione del buon bibliotecario.

«Arrivato a questo punto devo toccare una questione che mi sta molto a cuore e non so come risolverla e neppure presentarla bene. Si tratta di cose delicate che riguardano a dir così la cura interna della biblioteca, la sua difesa dagli abusi [...] Adesso io divento vecchio e qualcuno dovrà dopo alcuni anni prendere il mio posto [...] Ci vuole anzitutto un grande interesse, direi *quasi un amore per la biblioteca* e poi anche stabilità. A mio parere il Sig. X non è a ciò la persona adatta. Egli *è il tipo di impiegato che non toccherà un lavoro che non è di suo rango*, non avrà cura delle svariate necessità della biblioteca, alla preparazione dei libri per la legatura. *Dubito anche se resterà a lungo nel medesimo luogo di lavoro*».

La sottolineatura è dello stesso Fr. Mrozek. Non vi è dubbio che inconsciamente riconosceva di avere lui stesso quell'amore e quella stabilità a favore della Biblioteca che pretendeva dagli impiegati. E scriveva così nel 1967, quando già lavorava nella Biblioteca dell'Orientale da 35 anni e vi sarebbe rimasto fino al settembre del 1981, cioè complessivamente per 49 anni, sempre con la stessa *stabilità* e con lo stesso *amore*. Poi si era ritirato in buon ordine, dignitosamente, per occuparsi solo della piccola biblioteca della comunità gesuitica. Così questo polacco di origine contadina ha continuato a occuparsi di libri fino alla morte, giunta repentina, ma non inaspettata, il 29 agosto 1987 mentre si trovava a Villa Cavalletti (Grottaferrata) per sfuggire alla calura romana.

R.I.P. Vincenzo POGGI S.J.

JEAN-ROBERT POUCHET O.S.B.

L'Énigme des lettres 81 et 50 dans la correspondance de saint Basile. Un dossier inaugural sur Amphiloque d'Iconium?

L'ÉTAT DE LA QUESTION

Dans le *Corpus* épistolaire de S. Basile de Césarée, l'ensemble des *lettres* 81[1] et 50[2] mérite fort bien l'appellation de *crux interpretum*. En l'occurrence, la difficulté herméneutique provient beaucoup plus de l'en-tête énigmatique de chacun de ces documents que de la teneur de leur texte.

Si l'on en croit le témoignage des manuscrits, les deux lettres sont adressées à un seul et même destinataire, «Innocent, évêque». Cependant, la suscription n'en est pas intégralement identique, puisque seule l'*Ep.* 50, dans la totalité de ses manuscrits[3], porte l'addi-

(1) Sauf mention contraire, toutes nos citations des lettres de saint Basile seront empruntées à l'édition de Yves COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, 3 tomes, (= Collection des Universités de France) Paris 1957-1966. — La lettre 81 se trouve au tome 1, p. 182-184.

(2) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 130-131.

(3) Les embranchements et familles de mss, ainsi que les sigles utilisés pour les désigner sont énumérés et décrits dans le classement, communément reçu, de Marius BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile*, éd. C. H. TURNER, Oxford 1923, d'après la première édition, parue dans le *Journal of theological studies*, 21 (1920), p. 1-50 et 289-310; 22 (1921), p. 105-137; 23 (1922), p. 337-358. — L'article sur l'embranchement B, le plus important pour notre étude actuelle, se trouve au chap. III de ce travail, *J.Th.St.*, 22 (1921). — On pourra lire une mise au point récente de la question dans BASILIO DI CESAREA, *Le lettere, I*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento, a cura di M. FORLIN-PATRUCCO: «La tradizione manoscritta», a cura di Dom J. GRIBOMONT, Torino 1983, p. 50-53. Cet auteur mentionne les principaux travaux des autres spécialistes.

OCP 54 (1988) 9-46

tion ʽΡώμης, ce qui donne l'adresse: «A Innocent, évêque *de Rome*»; quant à l'*Ep.* 81, malgré ses notations plus concrètes et plus circonstanciées, elle porte, dans la quasi-totalité de ses témoins[4], la suscription «A Innocent, évêque», sans autre addition.

Les érudits du XVII[e] et du XVIII[e] siècles — nous voulons parler surtout du dominicain Combefis[5], des éditeurs mauristes, Garnier et Maran[6], et de l'historien Tillemont[7] — n'ont ni rejeté, ni seulement révoqué en doute l'authenticité basilienne de ces deux lettres. Par contre, ils se sont divisés en ce qui concerne la personne des destinataires désignés soit par «Innocent, évêque», soit par «Innocent, évêque de Rome». Selon Combefis, la *lettre* 50 aurait été écrite au pape Innocent I alors que celui-ci était simple prêtre de l'Eglise de Rome; quant à l'«évêque admirable» dont il est question à la fin de cette même lettre, il l'identifiait avec le pape Damase. Les Mauristes estiment que l'addition ʽΡώμης à la suscription de l'*Ep.* 50 est une erreur des scribes, et que l'interprétation de Combefis est une «erreur plus absurde» encore[8]. Ils pensent que l'erreur des copistes serait due en partie, à la célébrité d'Innocent de Rome, au temps de la transcription de la lettre ou de la compilation d'un recueil de lettres basiliennes, c'est-à-dire vraisemblablement, dans notre cas, au premier quart du V[e] siècle; en partie, à la mention, dans l'*Ep.* 81, adressée elle aussi «à Innocent, évêque», d'une «localité importante et renommée», τόπος μέγας καὶ περιβόητος. Or, on sait que les Anciens qualifiaient souvent Rome de Μεγαλόπολις. Quant à l'addition ʽΡώμης à la suscription de l'*Ep.* 81, elle ne se rencontre que dans un seul manuscrit tardif (XVI[e] s.) le *Claromontanus* 96, et nos éditeurs bénédictins lui décernent également l'épithète d'«absurde»[9]. En récusant ainsi, par deux fois, la localisation romaine des destinataires, Dom Garnier et Dom Maran suivaient l'opinion de Tillemont, qui avait situé *en Orient* le siège épiscopal d'«Innocent», sur l'indice décisif, à ses yeux, relevé dans la *lettre* 81: l'Eglise y est

(4) Voir M. Bessières, op. cit., *J.Th.St.* 22 (1921), p. 124 et 135.

(5) *Basilius Magnus ex manuscriptis restitutus*, Parisiis 1679.

(6) Ed. J. Garnier et Pr. Maran, Paris 1721-1730, reproduite dans PG, 29-32.

(7) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris 1703 (p. 121-122).

(8) PG 32, 387-388, note 11.

(9) PG 32, 455, note 51.

le théâtre de «tempêtes continuelles», métaphore familière à Basile de Césarée pour désigner les assauts de l'hérésie arienne, beaucoup plus violents, comme on sait, dans la *pars Orientis* de l'Empire romain que dans son territoire occidental.

Au début du XXe siècle, l'attention des chercheurs a été de nouveau attirée sur les deux lettres par les hypothèses de J. WITTIG[10]. Dans une étude de plus de cinquante pages, dont la seconde partie débordait, il est vrai, le cadre des identifications de personnes pour s'étendre à l'histoire des élections «papales» dans l'antiquité, J. Wittig pensait avoir établi péremptoirement que le destinataire des *lettres* 81 et 50 — considérées *in solidum* — était le pape Innocent I et leur auteur, Jean Chrysostome. A son avis, la *lettre* 50 n'était qu'une banale réponse de courtoisie à une initiative épistolaire d'Innocent; la *lettre* 81 s'efforçait de satisfaire le désir de l'évêque de Rome vieillissant, en lui proposant pour successeur un membre du presbyterium de Constantinople. Observation lexicographique, rapprochements historiques (Zosime, successeur d'Innocent, était de souche grecque) étaient loin d'emporter la conviction, d'autant plus que Wittig écartait d'un revers de main d'importantes objections mentionnées comme par acquit de conscience. Ecoutons le témoignage de quelques savants de son époque.

Voici le jugement émis, dès 1905, par l'orientaliste F. Nau[11]: «Les hypothèses de M. Wittig... sur l'identité du pape Innocent avec l'ascète Innocent nous paraissent peu vraisemblables... Il est peu vraisemblable qu'un évêque de Rome ait demandé un successeur à un évêque oriental, fût-ce à celui de Constantinople. D'ailleurs, deux autres lettres de saint Basile mentionnent Hermogène, évêque de Césarée, dans les mêmes termes que la *lettre* L (*sic* pour LXXXI)».

Deux ans plus tard, Dom Henri Leclercq[12] renchérissait sur la critique de F. Nau: «Il s'en faut de beaucoup que toute cette combinaison soit solide et même vraisemblable... On remarquera, d'ail-

[10] *Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts, Theologische Quartalschrift* 84 (1902), p. 388-439.

[11] DThC II, col. 1623-1624, Paris 1905 (art. *Canons des Apôtres*).

[12] Note critique de H. LECLERCQ dans CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. I, 2e partie, p. 1080-1081; Paris 1907 (= Appendice II, *Le concile apostolique d'Antioche*, p. 1071-1087).

leurs, que rien, dans les *lettres* (sous-entendu: 50 et 81), ne s'oppose à ce qu'elles soient maintenues dans la correspondance de saint Basile, qui vivait en Asie et gouverna une Eglise importante et un clergé nombreux».

Ces réactions ne sont pas le fait de spécialistes en études basiliennes; mais elles peuvent paraître plus significatives, encore, de l'accueil *général* rencontré par cette étude de J. Wittig.

De nos jours, Dom Jean Gribomont, dont les jugements font autorité, désapprouve formellement l'interprétation de la *lettre* 81 par Wittig; d'autre part, il rejette l'authenticité basilienne de la *lettre* 50, mais sans se prononcer sur l'identité de son auteur(13). Aucun des éditeurs modernes de la correspondance de Basile de Césarée ne semble avoir admis, davantage, de manière positive, les conclusions de l'historien allemand. Et, parmi les auteurs d'Outre-Rhin les plus familiarisés avec l'œuvre de notre Docteur cappadocien, U. W. Knorr n'hésitait par à écrire, en 1968: «Wittigs Hypothese... ist sehr unwahrscheinlich»(14).

La genèse de notre essai

A notre avis, l'argumentation de Wittig est, dès le départ, faussée par deux vices de méthode: une pétition de principe et une confusion de problèmes. Wittig est ou paraît sûr, *a priori*, que Basile n'est l'auteur ni de la *lettre* 81, ni de la *lettre* 50; il ne commence à citer son nom, en cours de texte, qu'à la huitième page de son article et pour l'éliminer aussitôt de sa perspective. D'autre part, il traite les deux *lettres* 50 et 81 comme un ensemble homogène et non pas comme deux pièces bien distinctes (en dépit de leur adresse similaire), ayant chacune ses problèmes respectifs. Par ailleurs, il écrit avant l'heure où seront entreprises des recherches de haute qualité scienti-

(13) *In tomum 32 PG ad editionem operum S. Basilii Magni Introductio, auctore* Ioanne Gribomont O.S.B., p. 8: Ep. 50 et 81: «Iohanni Chrysostomo attributae sunt a J. Wittig, *Studien zur Geschichte...* — Nullo modo arridet illa sententia, praesertim pro ep. 81».

(14) Uwe Walter Knorr, *Basilius der Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, Tübingen 1968. Dissertation manuscrite, IIIe partie: Texte, p. 164-167; Notes, p. 121-124, plus spécialement les notes 10, 12, 13, 23 et 24. L'expression que nous citons se trouve à la note 23, p. 123.

fique sur la tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile[15], recherches qui, désormais publiées en bonne part, sont de nature à renouveler les données et les approches de bien des problèmes en la matière. Ne serait-il donc pas souhaitable, aujourd'hui, d'élucider ceux que nous posent nos deux lettres? N'est-il pas possible de leur donner une solution plus solidement fondée que par le passé sur la philologie et sur l'histoire? Tel est le projet de cette étude.

Or, voici la démarche qui nous semble s'imposer. Nous pensons d'abord que la question fondamentale est de discerner si Basile lui-même est l'auteur, ou non, de deux pièces insérées très tôt dans son propre *Corpus* épistolaire, sans se hâter de les attribuer à un autre avant de s'être livré à un examen sérieux de leur teneur littéraire et de leur situation historique. Compte tenu de leur tradition manuscrite partiellement distincte, il faudra analyser chacun de ces documents à part soi, sans perdre de vue, cependant, leur connexion possible. Priorité sera donnée à l'*Ep.* 81, mieux attestée que l'autre par les diverses familles de manuscrits, et plus facilement localisable, parce que plus circonstanciée. S'il est avéré que Basile est l'auteur de cette *lettre* 81, nous devrons chercher aussitôt à déterminer à quelle Eglise et à quel évêque il a pu s'adresser; en ce cas, nous pourrons écarter le pape «Innocent» de notre perspective, puisque son pontificat s'est déroulé (402-417) longtemps après la mort de l'évêque de Césarée

(15) Après les travaux classiques de M. BESSIÈRES, déjà mentionnés à la note 3, il faut citer A. CAVALLIN, *Studien zu den Briefen des hl. Basilios*, Lund 1944; Dom David (= Emmanuel) AMAND DE MENDIETA, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de saint Basile de Césarée, Revue Bénédictine* 52 (1940), p. 141-161; 53 (1941), p. 119-151; 54 (1942), p. 124-144; 56 (1944-1945), p. 126-173. Étude suivie de divers articles et recensions de valeur, spécialement du point de vue philologique qui nous occupe; Stig Y. RUDBERG, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala-Lund 1953; J. GRIBOMONT, outre les précieuses *Introductio et Adnotationes in t. 32* PG, déjà signalées, avec un très utile tableau synoptique de l'ordre des Lettres dans les familles de mss Aa et Bo, comparé à celui des éditeurs bénédictins, il faudrait citer nombre d'études ou d'articles concernant plus particulièrement les lettres ascétiques de S. Basile. Contentons-nous d'indiquer ici les pages 277-310 de son *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile* (= Bibliothèque du Muséon, 32), Louvain 1953, en renvoyant, pour plus de commodité, aux Actes du Symposium de Toronto, *Basil of Caesarea,* Part 2, p. 669-670, édités par un autre philologue de valeur, P. J. FEDWICK, Toronto 1981.

(379), et, par le fait même, éliminer «Rome», car il est impensable que le pape Damase ait songé à demander un successeur à un prélat oriental tel que Basile, alors soupçonné par les Occidentaux d'entretenir des amitiés «ariennes», dans la personne de Mélèce d'Antioche et d'Eusèbe de Samosate. Quant à l'existence d'un autre *évêque* du nom d'Innocent dans les relations du métropolite de Cappadoce I, elle paraît elle-même être exclue par son absence de la liste épiscopale qui ouvre la *lettre* 92([16]), écrite sensiblement à la même époque que la *lettre* 81. Mais, pour ne pas anticiper, recherchons dès maintenant à vérifier (ou infirmer) l'authenticité basilienne de cette dernière.

Le vieil et pieux évêque d'un siège important et éloigné s'est adressé à un prélat influent et haut placé, pour obtenir de lui, comme coadjuteur et successeur, un candidat qu'il lui a désigné nommément. Bien que le projet soit apparemment contraire au *canon 4*([17]) du concile de Nicée, on sait que la menace des candidatures et des intrigues ariennes a conduit certains des meilleurs évêques de l'époque à assouplir, sur ce point, l'observation de la discipline ecclésiastique alors en vigueur; l'histoire du IVe siècle finissant en a retenu deux exemples illustres: celui d'Athanase d'Alexandrie désignant lui-même son successeur en la personne du prêtre Pierre; celui de Valère d'Hippone choisissant Augustin de Thagaste pour coadjuteur. Aussi, dans la conjoncture de la *lettre 81*, le prélat sollicité félicite-t-il son collègue de sa prévoyance et de sa sagesse, mais s'avoue-t-il bientôt inégal à la tâche qu'il veut lui imposer([18]). Le siège épiscopal en jeu est important, le lieu célèbre, l'évêque avantageusement connu, les circonstances difficiles.

Cependant, pour ne pas encourir le rigoureux jugement divin que son correspondant lui a fait entrevoir, notre prudent épistolier a jeté les yeux sur les membres de son *presbyterium*([19]) et il y a discerné celui qu'il estime le mieux qualifié pour assumer une aussi

([16]) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 198, § 1.

([17]) Cf. E. J. JONKERS, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, Leyden 1974: *Concilium Nicaenum anno 325 habitum*, p. 40 (δ').

([18]) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 182; l. 1 à 8.

([19]) Συνέδριον en grec. Notre traduction interprétative semble la plus adéquate en l'occurrence.

lourde charge. Sans le désigner par son nom, il accumule tous les traits qui peuvent démontrer son idonéité, en ajoutant discrètement — c'est la seule ombre au tableau — que le corps de ce prêtre d'un âge respectable est tout épuisé, par suite de la rude ascèse à laquelle il l'a soumis. Mais cette ombre est largement dissipée, à ce qu'il pense, par les éminentes qualités qu'il lui reconnaît: jadis ordonné prêtre par le célèbre Hermogène de Césarée de Cappadoce — celui qui, sans doute en qualité de diacre, avait souscrit[20] à la profession de foi du concile de Nicée —, ferme de caractère, connaissant bien les canons de l'Église, intègre dans sa foi, ascète, de surcroît, menant la vie commune en fraternité et vivant du travail de ses mains, sans ressources en ce monde, vénéré de tous, et sachant instruire l'adversaire avec douceur, tel est le portrait, tracé sur le vif, de l'homme éprouvé sous tous les rapports que l'évêque propose à son collègue comme son propre candidat. Il est incomparablement mieux préparé à la fonction épiscopale que ne le serait, ajoute-t-il avec une pointe d'ironie, tel jeune homme qui ne serait bon qu'à être envoyé en mission, pour régler les affaires temporelles. Il aurait volontiers cédé sans délai son candidat de prédilection, si le prélat étranger n'avait fait porter son choix sur un autre sujet, d'ailleurs vertueux et apte, et très cher à l'auteur de la lettre, mais moins bien qualifié que le premier, sous le rapport de l'expérience pastorale, de la formation requise et de la maturité spirituelle qui fait un homme éprouvé. Il n'est pas précisé si le sujet en question est déjà entré dans la cléricature, ou bien s'il est chrétien baptisé ou simple catéchumène; dans la mentalité de l'époque, ces éléments d'information paraissent souvent d'une importance mineure, tandis qu'aux yeux de beaucoup, le milieu social et un niveau élevé de culture font partie des qualités normales pour accéder à l'épiscopat. La lettre s'achève par une der-

[20] Il semble qu'on doive ainsi traduire le verbe γράψαντος, eu égard au contexte et à l'histoire. Ceci va à l'encontre d'une opinion selon laquelle Hermogène aurait «écrit», composé la profession de foi nicéenne, fait qui n'est pas mentionné dans les autres sources, et auquel le déroulement dudit Concile s'opposerait plutôt; consulter, par exemple, I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, (= Histoire des conciles œcuméniques, publiée sous la direction de Gervais Dumeige, vol. I), Paris 1963, chap. 4, p. 71. — Basile, in Ep. 244, § 9 (éd. Courtonne, t. 3, p. 82, l. 9-12), nous en est garant: Hermogène professa, dès le début, la foi de Nicée.

nière instance à venir chercher le candidat proposé, à le faire quérir du moins par un délégué ou bien, si la saison et l'état de santé ne le permettent pas, d'envoyer, à défaut de mieux, une nouvelle lettre, décisive celle-ci. Telle est, en substance, la teneur de la *lettre 81.*

Y relève-t-on quelques particularités linguistiques qui rendraient l'authenticité basilienne insoutenable? Sur le plan du vocabulaire, aucune forme n'y semble étrangère au lexique de Basile; bien plus, nous y retrouvons mainte expression qui lui est familière quand il traite de l'administration de l'Eglise et de la considération dont doit jouir son représentant, de la sollicitude qu'elle impose au pilote du navire secoué par les violentes tempêtes que sont les persécutions ariennes: οἰκονομία([21]), ὁμότιμος([22]), κυβερνήτης([23]), ἐπιμέλεια([24]), ἐμπειρία κανόνων([25]).

Le portrait de l'évêque ou du candidat à l'épiscopat use de vocables qui reviennent souvent sous la plume de Basile: images classiques, comme celle du pilote; images bibliques, comme celle du

([21]) Ce terme est pour Basile d'un usage courant, particulièrement quand il traite du gouvernement d'une Eglise ou d'une fraternité ascétique. Témoin l'*Index graecitatis* de P. J. FEDWICK, *The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea,* Toronto 1979, p. 214, *sub voce*; ou encore l'édition athénienne (éd. MOUTSOULAS ET PAPACHRISTOPOULOS) du Corpus ascétique de S. Basile (en grec seul), dans la *Bibliothèkè hellenôn paterôn kaì ekklesiastikôn sungraphèôn,* t. 53, Athènes 1976, *Index des thèmes, des noms et des choses,* p. 413-439, *sub voce.*

([22]) L'expression est devenue célèbre de par sa fréquence et sa technicité dans le traité basilien *Sur le Saint-Esprit.* Voir l'éd. PRUCHE, (= SC n° 17 bis), Paris 1968, *Index des mots grecs,* p. 549.

([23]) Sous la plume de Basile, les meilleurs évêques sont comparés à des pilotes de navire à la hauteur des circonstances. Ainsi, Athanase, dans Ep. 82, t. 1, p. 184, l. 20; Amphiloque d'Iconium, dans Ep. 161, t. 2, p. 93, § 2, l. 3.

([24]) Mêmes attestations de Fedwick et de Moutsoulas, *l.c.*

([25]) La lettre 54 de Basile à des chorévêques, qui date probablement des premières années de son épiscopat, est un lieu classique de l'œuvre du Cappadocien sur l'observance des canons, plus précisément à titre de rappel de la procédure canonique à suivre dans les élections cléricales (Ed. COURTONNE, t. 1, p. 139-140). Mais l'on pourrait glaner de très nombreux passages à ce sujet, dans le reste de son Corpus épistolaire. Les trois lettres canoniques de Basile à Amphiloque (Ep. 188, 199 et 217) sont, à elles seules, une illustration suffisante du prix que Basile attache à la connaissance pratique des règles disciplinaires de l'Eglise. On peut les lire *in extenso* dans le tome 2 de l'éd. COURTONNE.

nouveau Moïse[26]; thèmes spirituels, comme l'expérience (ἐμπειρία)[27], l'ascèse, la vie commune, la chasteté (ἐγκράτεια)[28].

Les tournures stylistiques, elles non plus, n'ont rien d'insolite dans la langue de Basile, à commencer par la proposition comparative en Ὅσον... τοσοῦτον[29], qui ouvre la lettre et que l'on retrouve, identique, au début d'autres lettres d'une authenticité non suspecte, telle l'*Ep. 80*[30] à Athanase d'Alexandrie et l'*Ep. 110*[31] au préfet Modestus. Style sans bavures, aux membres de phrases bien balancés et harmonieux, à l'énoncé à la fois net et nuancé.

A fortiori, les idées sont basiliennes d'une manière frappante: la sollicitude pastorale, la perplexité en matière d'élections épiscopales, l'enquête sur l'idonéité d'un candidat aux ordres de la cléricature, la métaphore de la tempête déclenchée contre le navire qu'est l'Eglise, la crainte du jugement de Dieu à l'endroit des pasteurs négligents, l'insistance sur la profession de foi nicéenne, sur l'observation des canons, sur la vie cénobitique et sur l'ascèse chrétienne, sur la continence et sur le travail manuel, autant de thèmes que l'on rencontre à foison dans l'œuvre de Basile le Grand. Peut-être objectera-t-on que beaucoup de ces thèmes sont des lieux communs de la littérature patristique post-nicéenne, en particulier chez Athanase et les trois grands Cappadociens. C'est parfaitement exact. Mais il nous semble indéniable, aussi, que tel et tel thèmes particuliers, par exemple la perpective du redoutable jugement de Dieu, l'importance d'une exacte connaissance et observation des canons ecclésiastiques, de l'ascèse en commun, de la pauvreté et du travail manuel, sont des caractéristiques de la pensée de Basile de Césarée, surtout si l'on prend en considération l'indice de fréquence très élevé qui les affecte[32].

(26) Comme dans cette lettre 81, Basile compare aussi à Moïse un grand évêque qui lui est très cher: Eusèbe de Samosate, afin de l'inviter à persévérer dans sa prière médiatrice (Ep. 241, t. 3, p. 64-65).

(27) Basile apprécie presque autant l'expérience des affaires chez un candidat à l'épiscopat ou chez un évêque, (v.g. Ep. 168, t. 2, p. 103, l. 9) que l'expérience spirituelle. Voir aussi la *Grande Règle 43, in fine* et la *Grande Règle 45, in medio*, éd. MOUTSOULAS, p. 205 et 207.

(28) Ce thème est étudié *ex professo* par S. Basile dans la *Grande Règle 16*, éd. MOUTSOULAS, p. 170-172.

(29) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 182; l. 1-2.

(30) *Ibid.*, t. 1, p. 181, l. 1-2.

(31) *Ibid.*, t. 2, p. 11, l. 1-5.

(32) Rien n'est plus suggestif à cet égard que la lecture des *Ascétiques* de

L'ensemble de ces constatations, dont la grande majorité plaide en faveur de l'authenticité basilienne, nous incite à tenter une interprétation historique et, donc, personnalisée, de la *lettre 81.* Ce faisant, nous avons conscience de nous aventurer sur un terrain partiellement inconnu et conjectural, mais nous pensons que c'est un moyen nécessaire pour serrer de plus près notre problème et permettre ainsi au lecteur de mieux vérifier par lui-même notre hypothèse de travail. Ceci, dussions-nous nous exposer à quelques redites apparentes.

Une interprétation historique de la lettre 81: Basile répond à Faustinos

Basile est donc l'auteur([33]) de l'*Ep. 81.* Dans la trame de ses relations déjà connues d'évêque à évêque, ou d'évêque à prêtre et à simple laïc, cherchons maintenant à identifier les lieux, les personnes, les caractères, ainsi qu'à dater approximativement la lettre en référence à d'autres événements bien situés dans l'histoire de Basile et de ses amis.

Rappelons quelques faits qui orientent dès l'abord notre recherche vers *Faustinos* d'Iconium: le correspondant de Basile est l'évêque d'un siège important et assez lointain, mais sis dans une aire géographique où l'évêque de Césarée n'a ni juridiction, ni prestige de métropolitain. Cependant, son correspondant a jugé que le prélat cappadocien est en mesure de l'aider, mieux que ne pourrait le faire un Eusèbe de Samosate dans son rayon d'action antiochéen; d'où la probabilité que l'évêque en question appartient au milieu d'Asie (diocèse civil) plutôt qu'à celui de la Syrie du Nord ou de Pont ou d'Arménie romaine. Quant à la Grande Arménie([34]), elle paraît exclue de nos perspectives par le fait que Basile n'aurait pas été invité à y intervenir sous cette forme officieuse et que, surtout, un évêque de ce royaume autonome n'aurait pas entrepris une telle démarche

---

Basile, sauf en ce qui concerne les «canons» ecclésiastiques, dont il est traité surtout dans les lettres de l'évêque-métropolite.

([33]) Selon ces premières observations, qui restent à vérifier par l'histoire.

([34]) Le Royaume d'Arménie, tant dans sa zone d'influence romaine que dans sa zone d'influence perse.

auprès du prélat cappadocien, dans la conjoncture politique, dans l'ambiance de tensions et de persécutions sanglantes où se trouvait alors son peuple. A supposer que cela même ne dépasse pas les limites de la vraisemblance, n'en aurait-il rien fusé dans la réponse de Basile à l'évêque, ou dans un message au comte Térence ou encore au confident de toujours, Eusèbe de Samosate? De plus, — ceci est pour nous décisif —, l'évêque de Césarée aurait-il proposé au vieux prélat solliciteur un prêtre de son *presbyterium* cappadocien, sans se soucier de mettre au compte de son idonéité la connaissance de la langue du pays, qualification indispensable pour y assumer la charge épiscopale? Nous savons, par la *lettre 99*(35) à Térence, que Basile considérait cette familiarité avec le parler arménien comme un atout majeur dans la main de ses candidats éventuels à l'épiscopat. Comment, dans cette *lettre 81* que nous analysons, aurait-il passé cette condition sous silence, s'il s'agissait vraiment de donner un évêque à l'Arménie?

Ce bref tour d'horizon nous conduit au sud-ouest de la Cappadoce, pour y vérifier de plus près notre hypothèse initiale sur Faustinos d'Iconium. La *lettre 138* de Basile à Eusèbe de Samosate, écrite en 373, nous apprend que Faustinos est déjà mort à cette époque(36). Nous pouvons donc, en toute vraisemblance, dater l'*Ep. 81* de 371 ou 372, datation qui s'accorde d'ailleurs avec la chronologie traditionnelle(37). En 373, par conséquent, Faustinos est décédé sans avoir connu son successeur, puisque le clergé et les fidèles d'Iconium écrivent à Basile pour qu'il leur fasse visite et leur donne un évêque. Mais Basile demande à Eusèbe de Samosate, son père spirituel, quelle conduite il doit tenir en matière d'ordination hors de sa province et de son diocèse civil(38). La perplexité de l'évêque de Césarée est plus grande encore en cette *lettre 138*, que du vivant de Faustinos: il ne s'agissait, alors, que d'une consultation officieuse, qui laissait une totale liberté de choix aux intéressés d'Iconium, tandis que, après la mort du prélat, c'est de Basile lui-même que l'on attend, selon toute

(35) Ed. Courtonne, t. 1, p. 217, 4, l. 1-9.

(36) *Ibid.*, t. 2, p. 56, § 2, l. 21-26: «Iconium... nous invite à la visiter pour lui donner un évêque, car Faustinos est mort».

(37) Dom Pr. Maran, *Vita S. Basilii*, c. XXI, 1, *initium*. PG 29, p. LXXXIV, 1, D.; dans l'éd. Gaume, t. 3, p. CXXXVII.

(38) Ed. Courtonne, t. 2, p. 56, 2, l. 21-34.

apparence, la désignation quasi-officielle de son successeur. Voilà qui serait poser un acte de juridiction anticanonique ou, du moins, faire pression sur les électeurs-nés, dans un rayon de l'Asie mineure où son prestige moral n'a jamais eu à s'exercer encore. Ceci soit dit pour souligner la différence des perspectives qui permet de comprendre pourquoi la réserve de Basile est moins accentuée au début de la *lettre 81* et beaucoup plus dans la *lettre 138*. Cependant elle se manifeste déjà: «Cette sollicitude, écrit-il à Faustinos, dépasse mes possibilités. Comment, à une telle distance(39), prendre en mains une telle charge?»(40) Néanmoins, il félicite l'évêque d'Iconium de vouloir s'assurer un digne successeur de son vivant, dans la conjoncture ecclésiale et politique où l'on court le risque de se voir imposer par l'autorité impériale ou par des collègues «complaisants» un évêque de tendance arianisante. C'est la sagesse de Moïse(41), demandant à Yahweh de lui accorder un coadjuteur et successeur. — Les autres données de la lettre conviennent parfaitement à Iconium: «Le lieu est vaste et célèbre»(42). On sait qu'à cette époque et jusqu'aujourd'hui, Iconium (l'actuelle *Konyeh*) est un grand centre commercial, sis au carrefour d'importants axes routiers(43). Quant à être célè-

(39) A propos de la même ville d'Iconium, Basile écrira plus tard à Amphiloque: «Habitant *si loin*» (Ep. 248, t. 3, p. 86, l. 2).

(40) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 182, l. 1-8.

(41) Cf. *Deut.*, cap. 31 et 34. Au verset 9 de ce dernier chapitre, il est dit que: «Josué fils de Nûn, était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains». — Marguerite HARL a étudié de très près le thème de Moïse, type de l'évêque, chez les Pères Cappadociens: *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque, chez les Pères Cappadociens, Revue des études grecques* LXXX (1967), p. 407-412. Du même auteur, *Moïse, figure de l'évêque, dans l'éloge de Basile par Grégoire de Nysse. Un plaidoyer pour l'autorité épiscopale*, dans *Actes du Colloque de Mayence* (A. SPIRA, éditeur), *à paraître.*

(42) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 182, l. 12-13.

(43) W. M. CALDER et G. E. BEAN dans *A classical map of Asia minor*, London 1958, indiquent deux itinéraires possibles de Césarée à Iconium. L'un, sans doute le plus ordinaire, passait par Tyane, cité peu accessible, alors, à Basile, à cause de ses démêlés avec le métropolite du lieu; l'autre itinéraire empruntait des étapes beaucoup plus modestes, Soandos et Comitanassos, par exemple. — On sait, d'autre part, que Iconium, contrairement à Césarée de Cappadoce, était sise dans le diocèse civil d'Asie, avec la très lointaine Ephèse pour capitale administrative. Basile déplorait, dans son Ep. 231 (t. 3, p. 36, l. 4-8), l'absence habituelle de trafic entre Césarée et Iconium:

bre, il l'est aussi à divers titres: d'abord, de par son évangélisation par Paul de Tarse([44]), lors de son premier voyage missionnaire; l'apôtre y retourne, d'ailleurs, lors de ses autres visites dans la région; ensuite, et corrélativement, pour avoir donné naissance à Thecla([45]), cette vierge-martyre dont le sanctuaire, dans la voisine Séleucie d'Isaurie, était fameux au point d'y retenir Grégoire de Nazianze([46]), des années durant. De surcroît, Iconium est devenue la métropole de la Lycaonie, par suite du récent partage de provinces planifié par l'empereur Valens. — «Ton œuvre pastorale est en renom auprès de beaucoup»([47]), poursuit Basile; peut-être y a-t-il en ce trait une pointe de rhétorique, mais notre épistolier ne travestit pourtant pas la réalité: il parle en connaissance de cause, puisque la pieuse Gorgonie([48]), sœur aînée de Grégoire de Nazianze, a élu domicile à Ico-

---

«Il n'y a personne qui aille d'ici chez vous!» — R. TEJA, *Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los Padres Capadocios*, Salamanca 1974, p. 143, note, à son tour, que les relations routières étaient difficiles entre Césarée et Iconium.

([44]) Cf. *Act. Ap.*, 16,1-5.

([45]) L'abondante littérature apocryphe du Nouveau Testament contient, à côté d'autres Actes d'Apôtres, les *Actes de Paul et de Thècle*, dont témoignaient déjà Tertullien et S. Jérôme, le premier dans son *De baptismo*, c. 17 et le second dans son *De uiris inlustribus*, c. 7. — Il faut signaler, en complément, un autre ouvrage grec, intitulé *Vie et miracles de sainte Thècle*, étudié récemment par G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle, texte grec, traduction et commentaire*; (= *Subsidia hagiographica*, 62), Bruxelles-Turnhout 1978. — On pourra lire, en outre, l'importante note de P. MARAVAL sur le culte de sainte Thècle, dans *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, p. 146-147 (note 2).

([46]) Paul GALLAY, dans *La Vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943, p. 128-131 nous donne, avec les références littéraires aux Poèmes et aux Lettres, de précieux renseignements sur la vie de l'évêque-ascète, pendant son long séjour à Séleucie d'Isaurie, près du sanctuaire dédié à la vierge d'Iconium. Notons que Grégoire l'avait implorée spécialement en faveur de son cousin Amphiloque, longtemps avant l'accession de ce dernier à l'épiscopat, pour «le conduire, avec son aide, vers Dieu» et la vie d'ascèse (*Poème à Olympias*, PG 37, col. 1549-1550, v. 100-103).

([47]) Cf. Ep. 81, éd. COURTONNE, t. 1, p. 182, l. 12-14.

([48]) Outre les données de divers Poèmes, surtout les épitaphes 22-24 de la PG 38, col. 21-22, à lire, de préférence, dans l'édition critique de Pierre WALTZ, *Anthologie grecque, première partie, Anthologie palatine*, t. VI, l. VIII (*texte et trad.*), (= Collection des Universités de France), Paris 1960²; *épigrammes* 101-103, p. 63, notre meilleure source d'information sur Gorgonie

nium, depuis son mariage avec Alypios(49); elle y est devenue la «fille spirituelle»(50) de l'évêque Faustinos et a noué avec les autres membres du clergé de la cité des relations très respectueuses et très cordiales(51). Basile ne peut ignorer non plus les services rendus jadis par Amphiloque, le brillant avocat de Constantinople, à la famille de Gorgonie, sa cousine germaine. Il avait soutenu Nicobule et Alypiana, respectivement gendre et fille de Gorgonie, dans un procès qui leur avait été injustement intenté, quelque sept ans auparavant(52). Or, Amphiloque venait de briser prématurément sa carrière et de se retirer, pour y mener une vie d'ascèse, dans son domaine familial d'Ozizala(53); il y vivait, pour lors, en compagnie de son vieux père, avec l'espoir d'accueillir bientôt son ami Héraclide(54), ancien rhéteur

---

réside dans le *Discours 8* de son frère Grégoire de Nazianze. En attendant l'édition critique en préparation pour SC et l'*editio critica maior* annoncée par les Professeurs de Louvain, on peut le lire dans PG 35, col. 789-817. On en trouvera d'ores et déjà une étude très fouillée dans J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968, p. 108-113. Nous y apprenons, en particulier, que l'oraison funèbre de Gorgonie (ou Discours 8 de Grégoire de Nazianze) fut prononcée après la mort de son mari, Alypios, et en présence de l'évêque d'Iconium, Faustinos, dont l'orateur fait un grand éloge sans prononcer son nom (celui-ci nous est connu par l'Ep. 138 de Basile), mais dont l'identité est indiscutable. Voir J. Bernardi, *op. cit.*, p. 112.

(49) L' épitaphe 24 composée par Grégoire, son beau-frère, mentionne tout ensemble le mari et son épouse.

(50) C'est l'expression corrélative que nous déduisons de celle de Grégoire (PG 35, col. 814, 231 C); en s'adressant à Faustinos, il l'appelle: «toi, son père spirituel».

(51) Cf. PG 35, col. 801, 224 C.

(52) C'est ce que nous apprend la lettre 13 de Grégoire à son cousin Amphiloque, écrite probablement vers 365, selon P. Gallay, S. Grégoire de Nazianze, *Lettres*, Paris 1964, t. 1, p. 20-21.

(53) Nous devons encore à Grégoire, le cousin affectueux et malicieux, un tableau coloré sur les ressources d'Ozizala en fleurs, légumes et fruits. Le travail manuel du nouvel ascète était, sans doute, mieux récompensé que celui des anciens compagnons de vie solitaire d'Annesi, du moins si nous en croyons la caricature que nous en a laissée le même épistolier, comme un témoignage vécu (Ed. Gallay, t. 1, Ep. 5, p. 6: § 5 en entier; sur Ozizala, ibid., Ep. 25 à 28, p. 33 à 35).

(54) Nous le connaissons par l'Ep. 150 du Corpus basilien (Ed. Courtonne, t. 2, p. 71-75) On aura grand profit à lire cette lettre 150 (qui est présente à la fois dans la tradition ascétique et dans la tradition épistolaire des mss de saint Basile) dans l'édition critique de valeur exceptionnelle qu'en a donnée

lui aussi, gagné à l'idéal d'une vie de perfection. Faustinos a eu vent de cette illustre «conversion» qui touchait de très près l'une des familles les plus influentes de la chrétienté d'Iconium. Et l'on peut conjecturer avec vraisemblance que la nouvelle fit son chemin dans l'esprit du vieux prélat pressentant sa mort prochaine; et, avec non moins de vraisemblance, que dans l'âme de Gorgonie ou de ses proches l'affection de famille et l'intérêt de l'Eglise se rencontrèrent en une harmonie préétablie(55). Elle dut souffler à l'oreille de son vénéré directeur spirituel le nom de son cousin Amphiloque comme celui du pasteur idéal, susceptible de prolonger son œuvre apostolique; ou bien, si la mort avait déjà emporté la pieuse Cappadocienne(56), les siens se chargèrent d'interpréter son désir(57).

A l'époque où Basile répond à Faustinos, Amphiloque n'a que trente-deux ans environ(58). Les allusions habilement voilées, puis le signalement plus net que fournit Basile sur le successeur postulé par Faustinos nous le présentent comme jeune, expert en affaires séculières, vertueux, très cher(59) même à l'évêque de Césarée, mais bien

---

Stig Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala 1953, p. 193-202.

(55) Une telle conjecture s'autorise des usages en vigueur à cette époque; elle nous paraît même trouver une sorte de justification *post factum* dans ce que J. Bernardi nous apprend sur le rôle d'une cousine germaine de Gorgonie, à savoir, Théodosie, sœur d'Amphiloque, dans l'installation de Grégoire de Nazianze sur le siège épiscopal de Constantinople. J. Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze, Vigiliae christianae* 38 (1984), p. 352-359. — Lire également, à ce propos, l'étude de M. Forlin-Patrucco, *Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei Padri cappadoci*, p. 157-179, surtout les p. 171-172 dans *Studia patristica mediolanensia*, 5, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976.

(56) Elle mourut avant ses parents, probablement vers 370, selon Bernardi, *op. cit.*, p. 109 et 111.

(57) C'était dans la logique de leur affection et de leur gratitude envers Amphiloque.

(58) Si Amphiloque était déjà avocat en 363, comme le pense P. Gallay, S. Grégoire de Nazianze, *Lettres*, t. 1, Ep. 9, note 1, p. 12, il devait être né vers 340; aussi bien, la manière dont Grégoire et Basile traitent avec lui, laisse entendre qu'il y avait, entre eux et lui, une différence d'âge assez considérable.

(59) Basile emploie le même épithète dans cette lettre 81 et dans la lettre 161 (incontestablement authentique) qu'il adresse à Amphiloque bientôt après

inférieur (alors!) au candidat qui a ses préférences. En effet, le premier est dépourvu de l'instruction adéquate, de l'expérience pastorale et de la maturité requise. N'oublions pas la vive et même violente réaction de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze contre les critères trop exclusivement humains qui inspirent souvent, de leur temps, les nominations ou les élections épiscopales(60). Il n'est même pas certain qu'Amphiloque ait reçu le baptême avant 372 et, l'eût-il reçu, Basile connaît trop bien les *lettres pastorales* de S. Paul pour se résoudre, sauf exception, à imposer les mains à un néophyte(61). Il partage avec son ami Grégoire(62) la conviction qu'un évêque doit être préparé et éprouvé de longue date et parcourir, de préférence, les étapes de la cléricature. C'est d'ailleurs le même souci de donner à ses dirigés une formation ascétique à la fois sérieuse et prolongée qui l'anime en toute occasion(63). Son état d'esprit au sujet d'Amphiloque et, précisément, au temps de la démarche de Faustinos, se manifeste au long de la *lettre 150* (§§ 3 et 4)(64), où Héraclide trans-

---

son ordination en qualité d'évêque d'Iconium: ἀγαπητὸν ἡμῖν (Ep. 81, éd. COURTONNE; t. 1, p. 183, l. 42); τέκνον ἀγαπητὸν (Ep. 161, éd. COURTONNE, t. 2, p. 94, l. 13).

(60) Pour s'en faire une idée suffisante, lire la lettre 28 ou la lettre 34 ou encore les lettres 103, 231, 239 de Basile, ainsi que le Discours 43 de Grégoire de Nazianze, § 25-27, où l'hyperbole et l'antithèse sont loin de déformer totalement la réalité. Utiliser, pour l'instant, l'éd. F. BOULENGER, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, (= Textes et documents), Paris 1908, p. 114-119.

(61) *1 Tim.*, 3,1-2 et 5,22. Prohibition apostolique renforcée par le canon 2 du concile de Nicée de 325. — Cependant, devant un cas d'urgence et un manque de candidat plus mûr, il arrive un jour à Basile de suggérer cet expédient à Amphiloque, Ep. 217 (éd. COURTONNE, t. 2, p. 209, l. 28-32. Mais il ajoute aussitôt: «*Tu le formeras* en vue des besoins, car le Seigneur, qui te prête son concours en toutes choses, t'accordera sa grâce pour cela encore». — Témoignage identique dans *Règles morales*, 70, 1 et 2.

(62) Discours 43 de Grégoire de Nazianze, éd. BOULENGER, p. 114, § 25 *in fine*.

(63) La *Grande Règle 10* nous en fournit la preuve (éd. MOUTSOULAS, p. 164-165).

(64) Ed. RUDBERG, p. 195-200, *passim*. — Sur la figure de Basile, père et didascale spirituel, son frère, Grégoire de Nysse, dans le *Traité de la virginité*, nous a laissé un témoignage de première importance (pour ne parler que de la première rédaction du chap. 23). L'édition très soignée de M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, (= SC 119), Paris 1966, nous aide à saisir, dans leur complexité, toutes les harmoniques de son enseignement.

met au semi-anachorète d'Ozizala les directives spirituelles de l'évêque de Césarée. Celui-ci, à la lumière de l'Ecriture, insiste sur le détachement et la distribution équitable des biens, mais plus encore et de propos délibéré, sur la nécessité de se mettre à l'école d'un guide expérimenté et de faire prévaloir la vie commune ou cénobitisme sur l'anachorèse. Il déplore que notre jeune ascète improvisé semble préférer, soit par goût personnel, soit sous l'influence de son cousin de Nazianze(65) (pour cette double raison, pensons-nous), la vie solitaire à l'état beaucoup plus sûr et profitable, selon lui, des cénobites qui *font route ensemble*(66) vers le Seigneur». Nous savons également, de source certaine, et par Grégoire de Nazianze(67) et par Basile(68), qu'Amphiloque et son père ont eu connaissance dès cette époque, à savoir, entre 371 et 373, des projets qui étaient dans l'air, touchant l'appel de l'ancien avocat à une fonction presbytérale à Césarée ou même à la charge de l'épiscopat. Conscient de son impréparation et mû par la crainte, Amphiloque en était venu à «fuir» Basile, ou plutôt à fuir, non «pas la personne» de Basile, «mais l'appel» de Dieu(69) par l'intermédiaire de Basile. Sans doute était-il encouragé dans cette résistance par l'exemple et la parole de son cousin Grégoire, qui s'avouait victime, depuis peu, de ce qu'il appelait «la tyrannie»(70) de son ami de Césarée. Aussi Amphiloque

---

Lire, dans l'Introduction, les p. 134-137, puis la fin du Prologue, p. 250-251 et l'ultime chap. 23, avec son ample commentaire, p. 520-561 : Grégoire, en référence à la pensée de Basile, souligne, à maintes reprises, que l'exemple vivant d'un maître est beaucoup plus efficace que la parole.

(65) On sait combien douloureusement, toute sa vie durant, Grégoire ressentit l'appel à l'anachorèse. Son œuvre entière le démontre de mille manières, en particulier, le Discours 2, éd. J. BERNARDI, (= SC 247), Paris 1978. — Une expression de sa lettre 63 à Amphiloque le père nous révèle que Grégoire avait encouragé, tout d'abord, son cousin germain, le jeune ascète d'Ozizala, dans sa résistance à la «conspiration» de Basile et des habitants d'Iconium pour l'appeler au ministère épiscopal (éd. GALLAY, t. 1, p. 82, 4): Au premier moment... je suis allé exprès jusqu'à vous, troublé par les rumeurs, et... je me suis empressé de communier à vos sentiments, quand il était encore temps de délibérer sur cela».

(66) Ed. COURTONNE, t. 2, p. 73, l. 4-7.

(67) Passage déjà cité à la note 65.

(68) Cf. Ep. 161, t. 2, p. 93, l. 4-6.

(69) L'expression se trouve à la ligne 4 de la lettre 161.

(70) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, éd. GALLAY, t. 1, p. 83, l. 3.

avait-il délégué prudemment Héraclide auprès du puissant métropolitain de Cappadoce, autant et plus, peut-être, pour sonder ses dispositions à son égard que pour solliciter des conseils d'ordre ascétique([71]). On voit aussi, par là, que l'amitié spirituelle de Basile et d'Amphiloque est à peine naissante, si l'on en juge par la mesure de confiance mutuelle qui les habite alors! Il est fort probable, d'ailleurs, qu'ils ne se sont pas encore rencontrés. Comment ne pas ajouter, enfin, que Basile, de santé précaire dès le début de son épiscopat, aura pu caresser bientôt après, devant les premiers témoignages de docilité donnés par Amphiloque, le projet dont il s'ouvrira à lui, en 375([72]), de le prendre comme auxiliaire et comme successeur éventuel?

A la lumière de cette histoire et des réflexions qu'elle suscite, nous comprenons mieux que Basile se soit arrêté, *pour l'instant*, à la candidature qu'il propose à Faustinos: celle d'un prêtre d'une foi et d'un mérite éprouvés, et d'une idonéité pastorale hors de doute. Le portrait qu 'en dessine son propre évêque aux yeux d'un collègue étranger nous permettra peut-être de l'identifier aussi. Parmi les membres du *presbyterium* de Césarée dont Basile relève le mérite exceptionnel, deux occupent une place éminente: *Poïmenios* et *Mélétios*. Mais le premier([73]) est exclu de notre horizon, puisque déjà promu, semble-t-il, à l'évêché de Satala, en Arménie romaine; au reste, un détail biographique l'aurait d'avance éliminé de nos perspectives: il vivait d'abord avec sa vieille mère, nous apprend Basile, alors que le candidat de la *lettre 81* mène la vie commune avec des frères. Aucun autre prêtre de Césarée de Cappadoce n'a reçu autant d'éloges, de la part de son évêque, sinon *Mélétios*; aucun ne corres-

([71]) Il est permis de le conjecturer à partir de toutes les données historiques que nous fournissent les lettres de Basile et de Grégoire.

([72]) Cf. Ep. 200 t. 2, p. 165, l. 18-29. L'influence de Basile dans les élections épiscopales des provinces étrangères à la Cappadoce a fait l'objet d'une étude de U. W. KNORR, dans sa thèse dactylographiée: *Basilius der Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, Tübingen 1968: p. 162-176 (texte); p. 120-129 (notes). — Pour une étude d'ensemble du processus des élections épiscopales au temps de Basile de Césarée, lire R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle, Revue d'histoire ecclésiastique*, 74 (1979), p. 301-345.

([73]) Les lettres 102, 103 et 112 de Basile nous renseignent sur la vie et les mérites de ce Poïmenios (Ed. COURTONNE, t. 2, p. 2-4 et p. 27-28).

pond mieux à la description qu'en donne Basile à Faustinos(74). Comme en témoignent, par ailleurs, les lettres 205(75) et 226(76), Mélétios, qu'il ne faut pas confondre avec plusieurs homonymes(77), n'a pas démérité avec le temps. Seule, la santé physique(78) du candidat avancé en âge et usé par l'ascèse laisse transparaître une légère déception chez Basile qui ne peut utiliser ses aptitudes et son dévouement aussi librement qu'il l'eût souhaité.

Il reste une zone d'obscurité, difficile à percer, sur la marche des négociations et des événements qui suivirent la proposition de l'évêque de Césarée. Pourquoi les tractations se soldèrent-elles, tout d'abord, par un échec apparent? Peut-être Faustinos, qui n'avait pas engagé des pourparlers aussi importants sans consulter son clergé, s'obstina-t-il, avec lui, dans ses vues, et... Basile dans les siennes? et (ou) Amphiloque dans sa résistance? Peut-être le délabrement physique de Mélétios ne parut-il pas de bon augure? — Autre explication possible: si l'on en croit certaines sources, l'autorité impériale aurait imposé sa «créature» en la personne d'un certain Ioannès(79), évêque arien, qui ne put demeurer que quelques mois sur son siège, par suite de l'opposition du clergé et du peuple d'Iconium? Serait-ce à cet intermède fâcheux pour les habitants d'Iconium que fait allusion Basile, en termes voilés, empruntés à l'Ecriture?(80)

(74) Voir nos pages sur la teneur de l'Ep. 81.

(75) Ed. COURTONNE, t. 2, p. 181-182.

(76) Ed. COURTONNE, t. 3, p. 23-29.

(77) La seule correspondance de Basile le Grand mentionne quatre Mélétios et un Mélitios. Voici les 4 premiers: 1) l'évêque d'Antioche (Cf. Ep. 57, 68, 89, 120, 129, 216 et *passim*); 2) Le prêtre de Césarée de Cappadoce (cf. Ep. 205 et 226); 3) le médecin (cf. Ep. 193); 4) l'«accompagnateur des nouvelles recrues» (cf. Ep. 200, l. 13 et 29), un chrétien, baptisé ou catéchumène, accrédité par Basile auprès d'Amphiloque, comme porteur de message. Le 5e personnage est associé au 4e (cf. Ep. 200, l. 30).

(78) Témoin le début de l'Ep. 205, l. 1-12 et, surtout, l'Ep. 217, l. 17-23.

(79) Ce Jean Ier est mentionné par LE QUIEN, *Oriens christianus*, I, p. 1068, comme le huitième évêque d'Iconium et le successeur immédiat de Faustinos.

(80) «Des ânesses sont perdues pour qu'il y ait un roi d'Israël», Ep. 161, t. 2, p. 93, l. 13-14. En l'absence de parallèles bien attestés, mieux vaut, ici, s'abstenir, croyons-nous, que de proposer des interprétations qui frôlent l'invraisemblable. Le sens le plus obvie est qu'Amphiloque fut obligé, par quelque affaire matérielle, de se rendre à Iconium et... que l'on en profita pour

Quoi qu'il en soit, on connaît la suite avec certitude: la démarche confiante de «l'Eglise» d'Iconium auprès de Basile, après la mort de Faustinos([81]), et finalement, en 374, l'ordination d'Amphiloque en qualité d'évêque métropolite d'Iconium, à la grande satisfaction de son père spirituel, Basile de Césarée, mais sans que celui-ci se soit déplacé jusqu'en Lycaonie pour imposer les mains au nouvel élu; abstention délibérée, afin de ne pas paraître violer la liberté des électeurs ou attenter à celle d'Amphiloque lui-même. Mais il sut faire oublier son absence au jeune évêque en lui adressant une magnifique *lettre* d'action de grâces et d'exhortation([82]). Amphiloque ne le décevrait certes pas dans son attente: il allait devenir son fils spirituel le plus accompli.

Ainsi, malgré les inconnues qui subsistent à cause d'une documentation parcellaire, il nous semble avoir repéré un bon nombre d'indices qui nous ont permis d'atteindre à un haut degré de probabilité, peut-être même à quelque niveau de certitude historique. Au lecteur d'en juger. Du reste, l'examen conjoint de la *lettre 50*([83]) nous procurera un supplément de lumière sur les prodromes de l'élection d'Amphiloque. Nous espérons en fournir maintenant la preuve.

La lettre 50 du Corpus basilien: les données de la critique

La *lettre 50*, avons-nous observé, est beaucoup moins bien garantie par *la tradition manuscrite*([84]) que la *lettre 81*. Elle est cependant attestée par le ms *Vatopedinus* 72, dans son *Supplément* (XIe siècle?) provenant du fonds de manuscrits de l'embranchement B([85]),

---

lui intimer son élection au siège épiscopal de la métropole lycaonienne. Des procédés de ce genre ne manquent pas dans l'histoire de l'Eglise ancienne!

([81]) *Ep. 138,* éd. Courtonne, t. 2, p. 56, l. 21-31.

([82]) *Ep. 161,* éd. Courtonne, t. 2, p. 92-94.

([83]) Ed. Courtonne, t. 1, p. 130-131.

([84]) D'après l'observation de J. Gribomont, appuyé lui-même sur le témoignage de M. Bessières: Gribomont, *Introductio in t. 32* PG., p. 4 et 8; Bessières, *La tradition manuscrite...* (ouvrage fondamental, déjà mentionné à notre note 8).

([85]) Aux deux références précédentes, on adjoindra Stig Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala 1953, surtout p. 21-29.

famille Bo, selon la désignation adoptée par M. Bessières. On la retrouve aussi dans de bons représentants de l'embranchement B, tels que le *Laurentianus Mediceus* IV-14, XIe siècle[86], et le *Parisinus Coislinianus* 237, XIe siècle[87]. On peut noter enfin que, dans les mss des familles Bo et Bu, les deux *lettres 50 et 81* occupent une position relativement très voisine, à savoir, respectivement les numéros *104* et *109*[88]. De plus, leur identique suscription «A l'évêque Innocent» nous invite à rechercher la nature du lien qui les unit et qui a pu faire d'elles, vraisemblablement à une époque ancienne, deux pièces d'un même dossier. Cette dernière conjecture nous semble autorisée par ce qu'écrit M. Bessières[89], dans ses «Remarques et conclusions sur les familles Bo et Bu»: «Parfois certaines lettres sont groupées d'après leur objet ou ce qui en fait en général la matière... Les lettres sont groupées en général par correspondants». — «Une même distinction» ou «certaines ressemblances purement formelles»[90] ont pu jouer aussi dans la formation de ces groupements. D'autre part, comme l'ont déjà observé P. Gallay[91], St. Rudberg[92] et P. J. Fedwick[93], *il y a eu parfois un «interchange»*[94] *du nom de l'auteur avec celui du destinataire.*

En tout état de cause, cette lettre étant fortement suspecte d'inauthenticité aux yeux des meilleurs historiens, en particulier, de

(86) Description brève de ce ms par Courtonne, *ed. cit.*, t. 1, Introduction, p. XIX et par Rudberg, *op. cit.*, p. 27 et 35.

(87) Description par Courtonne, *loc. supra cit.*

(88) Selon le tableau comparatif établi par Gribomont, dans *Intr. in tom. 32* PG, p. 4. Pour la présence de la lettre 50 dans la famille Bu, nous renvoyons à Bessières, *op. cit.*, p. 44-46, *J.Th.St.*, XXI (1919), n° 81.

(89) Cf. Bessières, *op. cit.*, p. 118, *J.Th.St.*, XXII (1921), n° 89, p. 118.

(90) Cf. *ibid.*; p. 118.

(91) *Les manuscrits des Lettres de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1957, p. 97.

(92) *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, p. 41 et p. 137-138.

(93) *A commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea*, OCP XLIV (1978), p. 50: «Such an interchange of the name of the author with that of the addressee is not an infrequent *phenomenon* in the whole of ancient litterature».

(94) Le mot est de Fedwick, *art. cit.*, p. 50. — P. Gallay, *op. cit.*, p. 97-98; parle de «métamorphose»; observations analogues du même auteur aux p. 125-126.

Dom J. Gribomont[95], c'est avec une extrême précaution qu'il nous faut en aborder l'examen critique. Nous nous inspirerons des critères appliqués précédemment, selon le schème que nous reproduisons pour mémoire: description sommaire du contenu de la lettre (suivie de sa traduction in extenso, rendue possible, en ce dernier cas, par la brièveté du document); analyse lexicographique et stylistique; parallèles thématiques; essai d'interprétation historique.

La teneur, le texte et l'inauthenticité de la lettre 50

Un évêque animé d'une grande bienveillance a pris l'initiative d'adresser à un ou à plusieurs (le *pluriel*[96] de convenance littéraire ne permet pas de décider du nombre des destinataires de son message) jeunes chrétiens fervents une lettre parénétique et amicale, pour raviver leur confiance alors qu'ils sont en proie à de graves appréhensions. Les destinataires (ou le destinataire) le remercient avec effusion, de ce geste évangélique où il s'est attribué spontanément la place du serviteur. En condescendant ainsi à leur petitesse, il a voulu dissiper leurs craintes, leur faire part de sa joie spirituelle et les arracher au sommeil. Le contexte très peu circonstancié ne permet pas de juger s'il s'agit, en l'occurrence, d'une torpeur d'ordre moral ou, plus simplement, selon la métaphore épistolaire alors en vogue, de la négligence des correspondants[97], que leur ami vient secouer avec un brin d'humour. Après cet exorde à la forme assez conventionnelle, mais à l'inspiration évangélique, l'auteur de la lettre entre dans le vif de son sujet. Il a appris que le prélat était «vraiment un ami et un glorificateur» de l'Esprit-Saint[98]; aussi se recommande-t-il instamment à sa prière, pour être digne d'entrer avec lui en relations suivies de disciple à maître spirituel. Après avoir rendu grâces au Seigneur pour le zèle et la constance du prélat, il prie le Seigneur de le

[95] Nous citerons plus loin deux d'entre ses appréciations de la lettre 50.

[96] Il en est de même, parfois — ici, par exemple —, *du* ou *des* auteurs d'une lettre, à cette époque. C'est une sorte de mode littéraire dont il faut s'efforcer de n'être pas dupe.

[97] Cf. Basile lui-même, dans Ep. 80, t. 1, p. 181, l. 11; *item*, Ep. 151, t. 2, p. 76, l. 1-2.

[98] Ed. Courtonne, t. 1, p. 131, l. 15.

remplir lui-même de son Esprit, pour qu'il puisse obtenir communion avec «les vrais adorateurs»(99), au nombre desquels, estime-t-il, se trouve l'évêque auquel il s'adresse.

Le texte de la *lettre 50* ne comporte qu'une vingtaine de lignes. L'éditeur Yves Courtonne(100) l'a traduite d'une manière qui nous paraît trop large, par endroits; aussi nous a-t-il semblé opportun d'en offrir une traduction nouvelle, visant à serrer de plus près l'original grec. Malgré ses imperfections, elle permettra au lecteur d'entrevoir plus clairement les données du problème.

> «A qui convenait-il d'inspirer confiance aux craintifs et de réveiller les dormeurs, sinon à toi, la piété même envers notre Maître, toi qui as manifesté ton entière perfection en allant jusqu'à prendre l'initiative de condescendre à notre bassesse, tel un vrai disciple de Celui qui a dit: Je me comporte au milieu de vous non comme le convive, mais comme le serviteur(101). Car tu as daigné, toi aussi, nous servir ta joie spirituelle, en relevant notre âme par ta précieuse lettre et en la prenant, comme les tout-petits, dans les bras de ta grandeur. Intercède donc (nous en prions ta bonté) pour que nous soyons digne de rencontrer assistance spirituelle auprès des grands que vous êtes, et d'être gratifié d'un langage de sagesse(102) pour oser nous entretenir avec vous, qui êtes conduits par le Saint-Esprit(103). Comme nous apprenons que tu es vraiment son ami et son glorificateur, intense est notre action de grâces pour ton amour ferme et inflexible à l'égard de Dieu. Nous prions pour que notre part se trouve avec les vrais adorateurs(104), au nombre desquels — nous n'en doutons pas — est aussi ta perfection; cette prière, nous l'adressons au Seigneur, lui, le grand et véritable évêque qui a rempli toute la terre de sa propre *merveille*»(105).

Notre propos n'est pas, rappelons-le, d'étudier cette lettre pour elle-même, mais d'en dégager les éléments de solution au problème corrélatif d'authenticité et de destination. La recherche de l'auteur et

(99) *Ibid.*, t. 1, p. 131, l. 18. L'expression ἀληθινῶν προσκυνητῶν, «vrais adorateurs», est empruntée à Jn. 4,23.

(100) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 130, l. 1-13 et p. 131, l. 14-21.

(101) *Luc.*, 22,7.

(102) *Luc.* 21,15.

(103) Cf. *Rom.* 8,14.

(104) Cf. *Jn.* 4,23. L'expression est un *leitmotiv* dans l'œuvre des Pères Cappadociens.

(105) Nous présenterons plus loin une substitution conjecturale au terme θαῦμα, traduit ici par «merveille».

du destinataire, voilà l'orientation de ce travail. Dans cet esprit, nous devons partir d'une donnée de base: la suscription identique des *lettres 81 et 50*. Or, nous avons cru reconnaître dans l'*Ep. 81* une lettre de Basile à Faustinos. En stricte logique, il nous faut éprouver s'il est possible de donner à l'*Ep. 50* la même attribution: Basile à Faustinos?

Tillemont[106] et les Mauristes[107] avons-nous dit, voyaient encore dans la *lettre 50* un document émané de Basile. Les historiens modernes, mieux exercés et plus exigeants en matière de critique textuelle, n'ont pas cru pouvoir les suivre sur ce point; témoin J. Gribomont, qui écrivait, dès 1961, dans les *Annotations* au *tome 32* de la *Patrologie grecque* de Migne: «*Ep. 50... B tantum traditur, inscribiturque ad Innocentium episcopum Romae (?), nec Basilii stylum nimis sapit: cuius sit nescio*»[108], jugement qu'il confirme vingt ans plus tard, dans son article *Basilio di Cesarea*, du *Dictionnaire de Patristique et d'Antiquités chrétiennes*, en comptant l'*Ep. 50* parmi les *spuria: da respingere*, «à rejeter»[109]; expression encore plus tranchante que la précédente! — témoin, aussi, P. J. Fedwick, qui, dans son premier essai de *Chronology* de la vie et des œuvres de Basile de Césarée, mentionne la *lettre 50* parmi les œuvres *douteuses* ou *inauthentiques*[110], et qui, deux ans plus tard, la passe totalement sous silence, si nous ne nous trompons, dans la *Chronology* plus mûrie qu'il a présentée au *Congrès de Toronto* (1980-1981)[111].

(106) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, p. 121; la lettre 50 était l'Ep. 409 dans le classement qui a précédé celui des Mauristes.

(107) Cf. le petit Sommaire imprimé avant le texte de la lettre 50: *Basilius gratias agit episcopo cuidam aetate et virtute venerando, qui prior ad eum scripserat adhortandi causa*, «Basile remercie un évêque vénérable par l'âge et la vertu, qui lui avait adressé une lettre spontanée d'exhortation», PG 32, col. 387-388; éd. GAUME, t. 3, p. 203.

(108) PG 32: Introductio, II Epistolae, Adnotationes, sur les lettres 50 et 81, p. 8.

(109) *Dizionario di Patristica e di Antichità cristiane*, t. I, Roma 1983, art. *Basilio (di Cesarea)*, col. 491-497; l'expression citée se trouve à la col. 497.

(110) *The Church...* (cf. notre note 21), *Appendix A, A revised provisional Chronology of the life and works of Basil of Cesarea* (330-379), pp. 153-155. — Il est fait mention des lettres 50 et 81 à la fin de la p. 155.

(111) *Basil of Caesarea, christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary Symposium, 2 Parts*, edited by P. J. FEDWICK, Toronto 1981.

L'ANALYSE LITTÉRAIRE DE LA LETTRE 50 CONFIRME SON INAUTHENTICITÉ

Une approche lexicale, même rapide et incomplète, de ce document nous permet d'observer l'usage fréquent, pour qualifier les personnes, d'un terme à la fois johannique et nicéen, ἀληθινὸς([112]), *vrai, véritable*; c'est le terme favori de notre épistolier, quand il veut faire l'éloge de son correspondant: celui-ci est *vraiment* disciple, ami, glorificateur, adorateur — et, à la fin de son message, quand il loue le Seigneur: le *véritable* évêque([113]). Le mot revient quatre fois en vingt lignes, et jamais d'une manière banale. On le rencontre beaucoup plus rarement, en proportion, dans les écrits authentiques de Basile de Césarée, qui emploie plus volontiers γνήσιος([114]); par exemple, dans la *lettre 176* qu'il adresse à Amphiloque déjà évêque, en l'appelant: mon «vrai fils», τέκνον γνήσιον([115]). Ceci, compte tenu de la nuance évidente qui distingue les deux termes dans leur sens premier. Or, dans l'œuvre fragmentaire, mais authentique d'Amphiloque, le vocable ἀληθινὸς apparaît doté d'un indice de fréquence qui semble le caractériser([116]).

Le terme δοξαστήρ([117]) avec un ρ et non un ς final, est rare au point d'être un *hapax*, sauf erreur, dans le *Corpus* basilien. Ce dernier mot, lui aussi, nous renvoie à l'*Evangile de Jean*([118]). Serait-ce pure coïncidence si nous rencontrons très souvent le mot δόξα, ainsi

([112]) Nous amorçons ici les parallèles et contrastes littéraires qui peuvent orienter de loin notre recherche d'identification; d'abord, entre vocables et termes isolés; puis, entre expressions et phrases entières.

([113]) Ἀληθινοῦ Επισκόπου.

([114]) Basile affectionne, par exemple, l'expression ἀδελφοὶ γνησιώτατοι, «frères très vrais, très sûrs». On la rencontre très souvent dans ses lettres: Ep. 57, 92, 135, 226, 264.

([115]) Ed. COURTONNE, t. 2, p. 113, l. 14.

([116]) Nous renvoyons le lecteur au très copieux *Index verborum graecorum* rédigé par C. DATEMA et B. KRAAN, dans *Amphilochii Iconiensis Opera*, (= CCG, 3) Turnhout-Leuven 1978, p. 331-337, en particulier, p. 333.

([117]) G. W. H. LAMPE, *A patristid greek Lexicon*, Oxford 1972, *s.v.*, p. 382, ne cite que notre lettre 50 et il nous informe que le mot ne se trouve point dans le *Greek English Lexicon* de LIDDELL-SCOTT.

([118]) Si δοξαστήρ ne s'y trouve pas, l'on sait que δόξα et δοξάζω s'y rencontrent, dès les tout premiers chapitres de l'Évangile johannique et, avec une fréquence accrue, dans la Prière sacerdotale, cap. 17.

que ses dérivés immédiats, δοξάζω, par exemple, dans l'œuvre d'Amphiloque[119] alors que Basile préfère user, pour son compte, de δοξολογία et de δοξολογεῖν[120]? Même observation à propos de νήπιος[121] et de δεσπότης[122].

Un autre phénomène littéraire, non plus de morphologie ou de lexique, mais plutôt de syntaxe et de style, pourrait être de nature, sinon à signaler, du moins à confirmer, *post factum*, au chercheur l'identité de l'auteur de la *lettre 50*: c'est l'usage souvent immodéré — contrairement à la sobriété de Basile sur ce point — de la particule copulative καὶ[123], soit en début de phrase, avec le sens de *et* ou du latin *etiam* , soit en cours de phrase, sous une forme au moins binaire, *et... et, sive... sive*. Une lecture attentive de l'œuvre d'Amphiloque d'Iconium nous a permis d'y constater un phénomène analogue ou identique, et ceci, à mainte reprise, si bien qu'on hésiterait à qualifier le fait de rencontre fortuite ou préconçue. Ainsi, par exemple, dans le genre homilétique, le début du § 8 de l'*Oratio VI, In illud: Pater, si possibile est*[124]; dans la controverse théologique, le début des paragraphes 15, 19, 20 et 23 du *Contra haereticos*[125]; dans la *Lettre synodale*, le début du § 1, sans parler des καὶ dix fois

(119) Voir l'Index déjà cité dans notre note 116, en se référant à sa p. 343.

(120) Du moins dans son œuvre épistolaire. Cf. A. C. WAY, *The language and style of the letters of St. Basil*, Washington 1927, *s.v.*, p. 79 et p. 57.

(121) Le terme νήπιος revient à trois reprises dans le bref § 3 de l'Oratio VI d'Amphiloque d'Iconium, en relation avec δεσπότης et διδάσκαλος. Cf. C. DATEMA, *op. cit.*, p. 140.

(122) *Ibid.*, Index..., p. 341. — K. HOLL, dans *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, observe que ce terme δεσπότης est, dans la théologie trinitaire d'Amphiloque, d'un usage beaucoup plus fréquent que dans celle des autres Pères Cappadociens (p. 238).

(123) Quiconque voudra bien lire la lettre 50 à travers cette «grille» en sera certainement frappé, comme d'un phénomène stylistique affectant le document dans son intégrité. Nous renvoyons à J. CARRIÈRE, *Stylistique grecque. L'usage de la prose attique*, Paris 1967, p. 118. L'auteur appelle ce procédé de style un «négligé naturel ou factice»; il l'observe non seulement chez Aristote, dont les ouvrages, dans leur teneur actuelle, sont issus, pour la plupart, de la tradition orale, mais encore chez Hérodote, Platon et même Démosthène.

(124) Ed. DATEMA, p. 145.

(125) Ed. DATEMA, p. 199, 203, 204 et 208.

répétés en ses dix-sept premières lignes([126])... Nous ne pousserons pas la naïveté et l'outrecuidance jusqu'à prétendre que le cas soit unique dans la littérature grecque chrétienne de l'époque, mais nous joignons cette observation aux précédentes, sans vouloir majorer leur valeur argumentative. Ajoutons-y que la composition stylistique de la *lettre 50*, avec ses métaphores et ses antithèses prolongées, comme par ses périphrases parfois redondantes, trahit un ancien disciple des sophistes, imbu de leurs techniques et pas suffisamment émancipé, encore, des traditions d'école.

Une tournure de style, ou plutôt une expression a retenu, plus que toute autre, notre attention: ὑποδέχεσθαι τὰς παρὰ μεγάλων ὑμῶν ὠφελειας, *recevoir* l'assistance spirituelle, *les secours* concrets (conseils, directives) *donnés par les grands que vous êtes*([127]). Cette expression fait écho([128]), d'une manière frappante, à celle de la *lettre 150*, où Héraclide transmet fidèlement à *Amphiloque* une directive typiquement basilienne: recourir, pour sa propre vie ascétique, aux lumières d'un guide expérimenté: ἐμπείρου... διδασκάλου([129]).

En effet, écrivait-il, après son entretien avec Basile, à l'hospice des pauvres de Césarée, *les cavernes et les grottes nous attendent* (autrement dit, l'anachorèse et la solitude nous sont toujours accessibles), *tandis que les secours qui viennent des hommes ne restent pas toujours à notre portée*, (l'entr'aide et la sécurité ne sont possibles que dans la forme de vie cénobitique), Τὰ μὲν... σπήλαια καὶ αἱ πέτραι ἀναμένουσιν ἡμᾶς, αἱ δὲ παρὰ τῶν ἀνδρῶν ὠφέλειαι οὐκ ἀεὶ ἡμῖν παραμένουσιν([130]). La correspondance des deux expressions *sous la forme plurielle* ὠφέλειαι, très rare et très prégnante, ne se rencontre que dans les *lettres 150 et 50*, phénomène qui nous a induit à considérer ces deux derniers documents comme corrélatifs.

([126]) Ed. DATEMA, p. 219, 1, l. 1-18. — Sur la transmission du texte, lire en outre l'art. de B. GAIN, *Note sur l'Epistula synodalis d'Amphiloque*, *Sacris erudiri*, XXVII (1984), p. 19-25.

([127]) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 130, l. 12-13.

([128]) Le thème est assez fréquent dans l'œuvre ascétique de S. Basile, mais sous une forme plus générale et plus abstraite, avec ὠφέλεια ou βοήθεια ou κέρδος, au *singulier*, ou encore quelque adjectif dérivé, comme ὠφέλιμος. Cf. *Grande Règle 7*, éd. d'Athènes, p. 157-160; voir aussi les lettres 223, (éd. COURTONNE, t. 3, p. 11, § 3, l. 1-4) et 295 (*ibid.*, p. 170, l. 6-8).

([129]) Ed. COURTONNE, t. 2, p. 72, § 1, l. 23-24.

([130]) *Ibid.*, § 4, l. 14-16.

De cette conjecture originelle, nous avons tâché d'éprouver la valeur par une confrontation plus attentive et plus intégrale des deux *lettres*. Nous avons alors observé que la métaphore de la *lettre 50* sur *les tout-petits que l'évêque a daigné prendre dans ses bras*([131]), fait écho, elle aussi, à la χειραγωγία([132]) qu'Héraclide, dès le *paragraphe 1* de la *lettre 150*([133]), souhaitait de trouver, pour *Amphiloque* et pour lui-même, dans la personne de *Basile*. De même, dans le *paragraphe 2* de la même *lettre*, Héraclide avait rétorqué et reproché à *Amphiloque: Tu es encore rhéteur et tu ne renonces pas à ton talent oratoire*([134]). Or, le désir, manifesté par l'auteur de la *lettre 50, d'une bouche et d'une sagesse*([135]) nouvelles, est aussi une réponse irénique, mais à peine voilée, à l'«attaque» fraternelle d'Héraclide: il demande à l'évêque-destinataire de lui obtenir de Dieu non pas la sagesse des rhéteurs, mais la *sagesse* de l'Esprit; ni, non plus, un *langage* de sophiste, mais un langage de disciple du Christ et de son Evangile. — Enfin, le *paragraphe 4* et dernier de la *lettre 150*([136]) est, à n'en pas douter, une invitation transmise par Héraclide à *Amphiloque*, de la part de Basile, à venir sur place le consulter. Et le projet du jeune

([131]) *Ibid.*, t. 1, p. 130, l. 9-10.

([132]) Métaphore en usage dès l'époque hellénistique. On la rencontre dans la correspondance des trois grands Cappadociens: BASILE, *Ep. 223*, éd. COURTONNE, t. 3, p. 10, § 2, l. 9, décrivant son désir de *manuductio*, alors qu'il se trouvait dans une situation analogue à celle d'Amphiloque et d'Héraclide!...; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep. 45*, éd. GALLAY, t. 1, p. 58, l. 5, appliquant le terme à la direction, à la prise en charge de l'Eglise de Césarée par Basile, après son élection épiscopale; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ep. 2*, éd. PASQUALI, p. 12, l. 2, qui use de ce terme pour décrire la pédagogie de Dieu lui-même, dans la vie des ascètes. — Le mot est donc susceptible d'acceptions variées, qui, dans la langue des Pères, se réfèrent toujours à Dieu, en dernière analyse, comme au Père et au Maître par excellence.

([133]) Ed. COURTONNE, t. 2, p. 71, § 1, l. 10-11.

([134]) *Ibid.*, p. 73, § 2, l. 3. — On sait qu'Amphiloque avait été l'élève de Libanios vers 360. Le célèbre rhéteur fait mention de lui, à plusieurs reprises, *Ep. 634, 670 et 671*, en louant son talent oratoire. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, (= Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 194), Paris 1959, a traduit, sur l'édition FÖRSTER, la lettre 634 et la lettre 671 que le sophiste, alors à Antioche, adressait à Amphiloque le père, (ou «l'Ancien»), son ami et condisciple, pour l'informer des progrès de son fils (p. 127).

([135]) Ed. COURTONNE, t. 1, p. 130, l. 13.

([136]) *Ibid.*, t. 2, p. 75, 4, l. 1-20.

ascète de la *lettre 50*, d'*oser un jour s'entretenir*(137) avec l'évêque, c'est bien l'acceptation par *Amphiloque* de l'invite de *Basile*(138).

Ainsi notre hypothèse primitive du rapport intime entre ces deux lettres est-elle devenue, à nos yeux, l'argument décisif. Les premières approches littéraires s'y trouvent confirmées. Pour mieux ga-

(137) *Ibid.*, t. 1, p. 130-131, l. 11-15.

(138) J. GRIBOMONT situe l'Ep. 150 vers 373, ce qui s'accorde bien avec notre essai de reconstitution historique. Voir J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile, selon saint Basile le Grand, Supplément de la Vie Spirituelle*, n° (1952), p. 196. *Article* reproduit dans *Évangile et Église. Mélanges*, t. 2, p. 274. — La lettre 150 a-t-elle vraiment été «écrite» par Basile, ou seulement sous son *inspiration*? La question a donné lieu à des divergences d'opinions, parmi les philologues et les historiens. D. AMAND (DE MENDIETA), dans *L'ascèse monastique de S. Basile. Essai historique*, Maredsous 1949, affirmait sans ambages: «Cette lettre n'est pas de Basile, mais d'Héraclide...» (p. 320, *note* 265). — Stig Y. RUDBERG, conformément à ses principes de spécialisation philologique, ne veut pas se prononcer sur l'authenticité basilienne du document. Il se contente de faire observer que «la lettre a une très forte position dans la tradition des lettres (Aa, n° 48)» et que «tous les mss l'attribuent à Basile» (*op. cit.*, p. 193). — Plus récemment, W.-D. HAUSCHILD, dans *Basilius von Caesarea, Briefe*, II Teil, Stuttgart 1973, écrit, p. 167, *note* 147: «Dem Stil nach zu urteilen, ist Basilius selber der Verfasser». — Un an après la parution de ce dernier ouvrage, Eb. OBERG, *Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios? Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 85 (1974), 4. Folge, p. 1-10, adoptait une position presque diamétralement contraire: il distingue avec raison deux sections d'une teneur et d'une allure assez différentes, qu'il va jusqu'à identifier comme deux lettres (ce en quoi nous n'osons pas le suivre, vu le témoignage de la tradition manuscrite et le lien intime qui unit les deux sections), et il conclut: «Eine Verfasserschaft des Bas. ist für § 1-2 ausgeschlossen, für 3-4 unwahrscheinlich. Eine gewisse Einflußnahme auf § 3-4 ist denkbar». (p. 10). — Notre propos n'est pas de dirimer le problème. Nous nous contenterons de quelques réflexions qui sont de nature à accorder à chacun des tenants de ces jugements opposés sa part de justification: d'un côté, le vocabulaire, les thèmes et les images, même dans la première section (§ 1-2) de la lettre 150, sont presque toujours familiers à Basile, et l'on peut penser qu'ils proviennent de l'entretien oral d'Héraclide avec lui; de l'autre côté, le style porte, à notre avis, partout (mais surtout dans la première section) la marque d'une autre main que celle de Basile, autrement dit, d'Héraclide. Celui-ci a certainement joué un rôle important dans la transmission rédactionnelle des dires de Basile. C'est, d'ailleurs, dans la nature même des choses, puisque Héraclide, étant un homme cultivé, n'avait pas besoin que Basile lui tienne la plume en quelque sorte. Cependant, quiconque inspire, par un entretien *viva voce*, la teneur intégrale d'une lettre, peut à bon droit en porter la responsabilité d'auteur!

rantir l'identification entrevue, tâchons maintenant de replacer la lettre dans son large contexte, doctrinal et historique.

La densité biblique de la lettre 50

Il faut noter l'imprégnation scripturaire dont témoigne cette lettre, imprégnation que l'on peut observer aussi dans tous les vestiges de l'œuvre authentique d'Amphiloque. Si son apprêt rhétorique exclut un grand nombre de citations formelles, on discerne aisément, dans le bref espace de ses vingt lignes, une dizaine d'allusions bibliques. Celles-ci affleurent dès le début, avec des réminiscences du prophète Isaïe et de l'apôtre *Paul*: Basile a, lui aussi, inspiré «confiance aux pusillanimes(139) et réveillé les dormeurs»(140). Il s'est conduit en vrai disciple du Maître, en adoptant l'attitude évangélique du «serviteur», si bien évoqué par *Luc*(141) et par *Jean*(142). A son tour, Amphiloque entend bien se conformer à cette leçon d'humilité donnée par le Maître et le disciple. Il se compte au nombre des «tout-petits»(143) et il voit dans l'initiative de Basile à son égard le geste d'un père qui prend *son petit enfant dans les bras*(144), comme pour lui apprendre à marcher dans le chemin des préceptes du Seigneur, que lui a rappelés le *paragraphe 3* de la *lettre 150* d'Héraclide(145). Il loue Basile d'«être conduit par l'Esprit Saint»(146) et lui demande de prier pour qu'il reçoive, lui aussi, «bouche et sagesse»(147), les charismes spirituels, afin d'être rendu apte à lier conversation avec lui et à trouver assistance en ses conseils. Il fait l'éloge

(139) Cf. *Is.* 35,4.
(140) Cf. *Eph.* 5,14.
(141) *Luc.*, 22,27.
(142) *Jn.*, 13,12-17. — Un coup d'œil sur l'*Index verborum graecorum* (éd. Datema, *op. cit.*, p. 326-327) nous convainc de la prévalence, chez Amphiloque, de l'Évangile de Jean sur les trois Synoptiques.
(143) *Mt.* 18-3.
(144) Allusion à la χειραγωγία; peut-être, aussi, à *Luc.*, 2, 25-32 (l'épisode du juste Siméon prenant Jésus dans ses bras).
(145) Ed. Courtonne, t. 2, p. 74-75, 3, l. 26-31.
(146) *Rom.* 8,14. — On observera aussi que «la joie spirituelle» «servie» par Basile à la table d'Amphiloque est le fruit de l'Esprit-Saint dont parle Paul aux *Galates* (5,22).
(147) *Luc.* 21,15.

de sa foi de véritable ami et de glorificateur de l'Esprit, émet le souhait d'avoir «part»([148]) avec les «vrais adorateurs»([149]), en sa compagnie, et achève sa lettre par une prière au Seigneur, le «véritable évêque»([150]) qui «a rempli toute la terre» de sa propre *merveille* (ou... *de son propre Esprit?*).

Une lecture du texte grec (original) du livre de la *Sagesse*, que les Anciens appelaient «Sagesse de Salomon», nous a permis de retrouver l'allusion biblique, on pourrait presque dire la citation formelle, *Sap. 1,6-7*, qui clôt la *lettre 50*. L'ἐπισκόπος, *le véritable évêque* dont parle l'épistolier n'est certes pas étranger à celui de la première lettre de *Pierre, 2, 25*, à savoir, c'est bien «le Seigneur» lui-même, mais, dans sa littéralité, il nous renvoie indubitablement à la description de *Sap. 1,6-7*; il suffit, pour nous en convaincre, de mettre en parallèle les deux versets allégués avec les deux *lignes* finales de la *lettre*([151]):

	Lettre 50	*Sagesse 1,5-7*
(l. 14)	... ὑμῖν τοῖς ὑπὸ *τοῦ Ἁγίου*	*ἅγιον* γὰρ *πνεῦμα* παιδείας... (v. 5)
(l. 15)	*Πνεύματος* ἀγομένοις, οὗ φίλον σε εἶναι	φιλάνθρωπον γὰρ *πνεῦμα* σοφία (v. *6*)
(l. 16)	... ἀκούοντες, μεγάλην... τὴν χάριν ὁμολογοῦμεν,	και οὐκ ἀθῳώσει βλάσφημον... ὅτι τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς
(l. 19-21)	... καὶ τοῦ μεγάλου καὶ *ἀληθινοῦ ἐπισκόπου τοῦ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοῦ ἰδίου πληρώσαντος «θαύματος»*, τοῦ Κυρίου δεόμεθα	καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ *ἐπίσκοπος ἀληθὴς ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην* (v. 7)

La correction([152]) finale que nous suggérons: τοῦ ἰδίου Πνεύματος au lieu de τοῦ ἰδίου «θαύματος» nous semble dépasser le niveau de la simple conjecture, mais relever de la certitude morale. A sup-

([148]) Cf. *Jn.* 13,8.

([149]) *Jn.* 4,23-24.

([150]) *Sap.* 1,6. En citant de mémoire, l'auteur de la lettre 50 substitue ἀληθινός à ἀληθής, comme plus johannique et plus nicéen.

([151]) Ed. COURTONNE, t. 1; p. 131, l. 19-21. Nous reproduisons, pour *Sap.* 1,5-7, le texte de la *LXX* édité par A. RAHLFS, *Septuaginta,...* ed. octava, Stuttgart 1965, t. 2, p. 345.

([152]) Ou plutôt restitution!

poser que l'auteur de la *lettre 50* n'ait pas sous les yeux le texte littéral de la *Sagesse* et qu'il le cite de mémoire, — ce qui est probable —, il est très peu vraisemblable qu'il ait voulu amputer sa citation ou son allusion biblique du mot *pneuma* qui y joue le rôle central, pour le remplacer par le terme *thauma*, qui n'est jamais présent dans le contexte scripturaire dont fait partie le reste de la phrase; alors que le Πνεῦμα Ἅγιον[153], l'Esprit-Saint, et le Πνεῦμα[154] divin, y sont mentionnés à diverses reprises. Si le mot θαῦμα était l'expression originelle, il semble qu'il requerrait plutôt la forme *plurielle*, plus convenable et plus biblique, à l'instar des *mirabilia Dei*, lorsqu'on parle du Seigneur[155]. Le singulier θαῦμα, merveille, est, somme toute, assez banal, attribué à Dieu. Au surplus, la présence de l'épithète ἴδιον, propre, s'explique mal quand on l'applique à θαῦμα; tandis que l'épithète ἴδιον appliqué à une personne divine, le Fils ou l'Esprit-Saint, se rencontre déjà dans les *Lettres à Sérapion*[156], d'Athanase d'Alexandrie. Elle vise à affirmer que cette personne possède, *indissociablement*, avec le Père ou avec le Fils, l'unique nature divine.

Quant à la source biblique *Sap. 1,8*, où il est dit que «L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers», Athanase l'a rendue désormais classique dans l'arsenal des preuves opposées aux *Tropiques* et aux *Pneumatomaques*; il la cite par deux fois dans les *Lettres à Sérapion*[157], en attendant que Basile la reprenne en ses propres écrits[158]; car l'ubiquité de l'Esprit insinue qu'il n'est pas à ranger parmi les créatures[159], mais qu'il est leur Maître et leur Créateur,

[153] *Sap.* 1,5.

[154] *Sap.* 1,6.

[155] La *LXX* emploie d'ordinaire l'adjectif neutre pluriel substantivé, *v.g. Ps.* 97,1 *Ps.* 87,11-13; *Ps.* 106,8; *Exod.* 15,11; *Exod.* 9,14; *Is.* 25,1 (θαυμάσια συ θαυμάστα).

[156] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion, sur la divinité du Saint-Esprit*, coll. SC 15, Paris 1947 (intr. et trad. de J. LEBON), Première lettre, p. 132, § 27 (= 593 B); «L'Esprit est propre au Verbe», Το Πνεῦμα τὸ Ἅγιαν ἴδιον τοῦ Λόγου; Deuxième lettre, p. 153, § 5 (= 616 B). «Le Verbe est propre au Père», ἴδιος τοῦ Πατρὸς Λόγος.

[157] *Ibid.*, Première lettre à S., p. 131, 26 (= 592 C); Troisième lettre a S., p. 168, 4 (= 632 A).

[158] BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, (= SC 17 bis), Paris 1968 (intr., texte, trad. et notes par B. PRUCHE) c. 23, 54, l. 9 (= 169 A).

[159] C'est un *leitmotiv* de la polémique «antimacédonienne» de Basile. Voir BASILE DE C., *Contre Eunome*, (= SC 305), Paris 1983 (intr., trad. et

puisque *il* les *remplit* toutes en leur donnant la vie. Or, à y regarder de près, la *lettre 50* est toute centrée sur la foi en la divinité de l'Esprit-Saint et sur sa véritable glorification, par la vie comme par la louange. L'auteur de ce document se présente comme souhaitant recevoir de Dieu sa *part avec les vrais adorateurs*(160); ce en quoi il manifeste à tout le moins ses affinités de pensée avec le milieu des amis de Basile, *amis*-surtout — de l'Esprit-Saint et adversaires tenaces de ses *blasphémateurs*, eux qui affirment, avec leur chef de file, qu'un chrétien doit louer comme il croit, et croire comme il a été baptisé, «au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit»(161). Dans un contexte pneumatologique aussi accentué, on est obligé de conclure, nous semble-t-il, que, pour cet épistolier qui sait écrire et traduire fortement ses convictions, la *finale* de la lettre est une ultime profession de foi(162) qui scelle son message. — Pour ces diverses raisons, nous estimons que le terme *thauma* est une erreur de scribe ou de copiste, et qu'il faut restituer *pneuma* sans hésitation. Et, puisque l'*Ep. 50* est transmise uniquement par les manuscrits de l'embranchement B, la faute d'audition ou de lecture remonte vraisemblablement à son *archétype*(163).

La situation historique et l'ambiance psychologique de la lettre 50: Amphiloque répond à Basile.

Pareille insistance, de la part d'Amphiloque, à confesser sa foi dans l'Esprit et à louer l'inflexibilité de celle de Basile à cet égard,

---

notes de B. SESBOÜÉ, G.-M. DE DURAND et L. DOUTRELEAU), t. 2, l. III, p. 153-173, *passim*. — BASILE DE C., *Sur le Saint-Esprit, op. iam cit.*, p. 323-324, c. 9, 22, l. 14-17 p. 408-409, c. 18, 45, l. 24-34; p. 450-451; c. 24, 55, l. 37-44.

(160) Lire, par exemple, dans le traité *Sur le Saint-Esprit* mentionné ci-dessus, les cc. 10 et 11 (éd. PRUCHE, p. 333-334).

(161) Cf. *Mt.* 28,19, cité par BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, c. 10, p. 333, l. 7-8. et c. 27, p. 491.

(162) Et peut-être, tout ensemble, une doxologie trinitaire, car on lit dans la même phrase ὁ Θεός, Dieu le Père, ὁ Κύριος, que l'on pourrait interpréter du Fils éternel, et enfin, selon notre restitution, τὸ Πνεῦμα, l'Esprit-Saint.

(163) Nous rejoignons ainsi le principe de correction énoncé par J. GRIBOMONT, *Basilio di Cesarea, Le lettere, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento* a cura di Marcella FORLIN PATRUCCO, Volume I, Torino 1983; Introduzione, 3. La tradizione manoscritta, p. 53: «. . . quando la conoscenza della fonte — classica o biblica — citata da Basilio consente di riconoscere un errore dell'archetipo».

peut sembler, à première vue, impertinente et insolente à l'endroit de Basile. Mais il n'en est pas ainsi pour quiconque se réfère à la conjoncture historique. Avec la *lettre 50*, selon notre interprétation, nous sommes en 372 ou, au plus tard, au début de 373, au fort de la crise qui secoue et divise les chrétiens, et en particulier les évêques et les ascètes, de Cappadoce, d'Arménie, de Pont et de Cilicie, par suite de la controverse alors engagée entre Basile et Eustathe(164), et leurs amis respectifs, sans oublier la masse des hésitants ou des tièdes. Si l'orthodoxie de l'évêque de Césarée finira par sortir indemne de la querelle, la suspicion et même la réprobation pèsent encore sur lui, et y pèseront longtemps!... Car on lui reproche, de divers côtés, sa persistance à croire en l'intégrité doctrinale d'Eustathe, son vieux maître en ascétisme, et aussi son attitude de réserve dans la formulation de la divinité de l'Esprit, «économie» dans l'expression seule, — sa foi est hors de doute pour qui le connaît à fond, un Grégoire de Nazianze(165), par exemple —, mais discrétion dont l'inspiration hautement pastorale et pacificatrice échappe à la plupart de ses contemporains(166).

Dans cette optique, les déclarations d'Amphiloque revêtent la signification qu'il a voulu leur donner: celle d'une réaction vis-à-vis des milieux hostiles ou défiants, et celle d'un hommage incondition-

(164) Pour une documentation d'ensemble sur Eustathe de Sébaste et ses rapports avec Basile, consulter J. Gribomont, *Eusthate (de Sébaste)* DHGE, XVI (1964), col. 26-33, reproduit et complété dans *Evangile et Eglise. Mélanges*, (= Spiritualité orientale 36) Abbaye de Bellefontaine 1984, surtout les p. 99-102. — L'auteur de la *lettre 50* parle de φίλος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; on notera un rapprochement avec le tout dernier vers des Iambes à Séleucos, où Amphiloque souhaite au destinataire de son poème, en prenant congé de lui, d'«être toujours l'ami de la Trinité», Ἀιεὶ γάρ σε, τέκος, Τριάδος φίλον εὔχομαι εἶναι. PG 37, col 1600, v. 340. — Nous pouvons disposer désormais de l'édition critique établie par Eb. Oberg, *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, PTS, 9, Berlin 1969. Nouvelle édition améliorée, avec Introduction et traduction allemande, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16 (1973), p. 67-97: *Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion*. Le vers 340 se trouve à la p. 96.

(165) Cf. le t. 1 de ses Lettres, éd. Gallay, *Coll. des Univ. de France*, Paris 1964, en particulier, l'Ep. 58, p. 73-77. — Nous possédons la réponse de Basile à Grégoire: sa lettre 71 (éd. Courtonne, t. 1, p. 166-168).

(166) Pour mieux saisir l'attitude de Basile en ce domaine, lire dans J. Gribomont, *Evangile et Eglise* (recueil d'articles déjà cité), t. II, *Esotérisme et tradition*, p. 460-464; *ibid.*, *Intransigeance et irénisme*, p. 489-490.

nel à la fermeté de sa foi trinitaire; le désir, aussi, d'entrer en communion plus intime, désormais, avec le métropolite de Cappadoce, en se livrant avec confiance à sa conduite de père spirituel; bien loin de fuir cette communion, il scelle avec Basile son alliance. Est-il besoin d'ajouter que le portrait qui se dégage de l'épistolier dont nous parlons, est bien conforme à la physionomie spirituelle d'Amphiloque, telle que nous la décrivent les nombreuses *lettres* de Basile[167] et de Grégoire de Nazianze[168]? De part et d'autre, ce sont les mêmes composantes de son caractère et de sa vertu: affabilité, humilité, gratitude; attrait de la contemplation et sens du devoir; respect de l'autorité épiscopale, très éloigné de l'esprit contestataire de tels et tels groupements ascétiques de son temps; studiosité théologique et souci de profiter, au *maximum*, de l'enseignement d'un maître; et, par-dessus tout, intrépidité dans la foi trinitaire et dévotion à l'Esprit-Saint, dont il donnera bientôt, durant son épiscopat, de si lumineux témoignages: c'est lui qui sollicitera Basile d'écrire son traité *sur l'Esprit-Saint*[169], lui qui en sera le premier destinataire, lui qui en condensera la doctrine dans une *Lettre synodale*[170] adressée à des collègues d'une province voisine, l'un des documents sortis de sa plume où nous pouvons le mieux observer combien Amphiloque a été fidèle à réaliser le vœu de sa *lettre 50*: entrer et demeurer avec Basile de Césarée en communion de fils à père.

(167) Il nous reste dix-sept lettres de Basile à Amphiloque, étalées sur cinq ans seulement; leur longueur est exceptionnelle lorsqu'il s'agit de consultations exégétiques, théologiques et canoniques. On peut ajouter à ce vaste ensemble le chapitre 1, § 1 et le chapitre 30, § 79 du traité *Sur le Saint-Esprit*, où Basile adopte momentanément le style épistolaire (Cf. éd. PRUCHE, p. 251-253 et p. 529-531).

(168) Celui-ci, pour sa part, nous a laissé neuf lettres à Amphiloque, dont le plus grand nombre date de la période pré-épiscopale de la vie de son cousin; elles sont complémentaires, sous cet angle, de celles de Basile. On y adjoindra les précieuses notations à glaner dans ses épigrammes 118, 120, 121, 131, p. 68-72 de l'édition P. WALTZ, déjà citée dans notre note 48.

(169) Nous le savons par Basile lui-même, *Sur le Saint-Esprit*, éd. PRUCHE, p. 259, l. 6-10 et *Ep. 231* (éd. COURTONNE, t. 3, p. 37, l. 31-38).

(170) Ed. DATEMA, *op. cit.*, p. 215-221; voir aussi l'Introduction du même ouvrage, p. XXIII-XXIV.

UNE LIASSE D'ARCHIVES AVEC ÉTIQUETTE COMMUNE?

Ne nous demandons pas comment la même erreur de suscription a pu se produire à la fois sur la *lettre* 50 et sur la *lettre* 81. Ce serait nous engager inutilement dans une impasse, car nous ignorerons toujours — c'est probable — quelle fut la suscription initiale de ces lettres. L'original en a disparu, irrémédiablement, sans doute. Les manuscrits dont nous disposons aujourd'hui ont été élaborés eux-mêmes, vraisemblablement, sur des copies.

L'explication la plus obvie de l'erreur commune de destinataire nous paraît être la suivante: Basile lui-même aura voulu se constituer un petit dossier des documents touchant ses premières et délicates tractations au sujet de son fils spirituel le plus cher, Amphiloque, jeune ascète et futur évêque d'Iconium, à savoir: une copie d'archives de sa propre lettre à l'évêque Faustinos, prédécesseur d'Amphiloque, et l'original de la première lettre intime et décisive que ce dernier lui avait adressée. Et, avant que ce petit dossier ne prenne place dans son *scrinium*, il aura apposé rapidement, sur la liasse de papyrus, une annotation elliptique, par exemple, IKONION ou IKONIOU EPISK ou quelque autre formule similaire, qui lui suffisait à classer les deux documents, car — si notre inventaire est exact — Basile de Césarée n'avait, à Iconium, pas d'autre correspondant que l'évêque... Mais ce qui pour lui était clair, ne le sera plus, après sa mort, pour ses héritiers, amis et secrétaires, qui se soucieront de recueillir ses papiers. Le jour, indéterminable, où l'un de ses «éditeurs» se proposera d'intégrer ces deux lettres dans le recueil épistolaire primitif, il interprètera fautivement l'étiquette de Basile, par ignorance de la lointaine Eglise d'Iconium; il croira y lire «Innocent, évêque», par métathèse consonantique de I*N*O*K*ENTIΩI pour I*K*O*N*ION, et transmettra son erreur à la postérité. Quant à l'addition 'Ρώμης, advenue en un second temps sur une partie des manuscrits, nous avons déjà entendu les Mauristes nous en donner l'explication la plus plausible: la célébrité d'Innocent de Rome à l'époque de cette copie. Mais, si la suscription τῷ αὐτῷ[171] ne fut pas apposée alors sur la seconde de ces lettres, c'est que, dans la compilation systéma-

[171] C'est l'expression usuelle d'un copiste, quand il transcrit, à la suite, deux lettres qui ont le même destinataire.

tique([172]) qui est à l'origine de l'embranchement B, les deux pièces en question ne furent pas transcrites l'une à la suite de l'autre, la première étant une lettre de caractère ascétique, la seconde un document préparatoire à une élection épiscopale; seule, la similitude de leurs suscriptions les aura maintenues dans une relative proximité, dans les manuscrits des diverses familles de la tradition B.

Cette dernière hypothèse explicative, nous en sommes conscients, n'a qu'une valeur discutable; mais elle est, à nos yeux, secondaire. Notre démarche, on l'a vu, s'est inspirée d'autres critères, qui nous ont paru d'une objectivité beaucoup plus solide; c'est de ceux-ci que nous tirons nos conclusions: l'*Ep.* 50 est une lettre d'Amphiloque, futur évêque d'Iconium, à Basile de Césarée; l'*Ep.* 81 est une lettre de Basile de Césarée à Faustinos d'Iconium.

Amitiés épiscopales et histoire de l'Église ancienne

Si le tableau d'ensemble que nous venons d'esquisser se révélait exact, nous nous réjouirions d'avoir projeté quelques lueurs de plus sur la vie et l'œuvre de trois grands métropolites du IVe siècle oriental, Basile de Césarée de Cappadoce et deux prélats d'Iconium, Faustinos et Amphiloque([173]). Ce serait contribuer à mesurer l'impact de trois amitiés épiscopales sur l'histoire de l'Eglise ancienne, tant dans le domaine de la foi post-nicéenne que dans celui de l'ascétisme chrétien, et ouvrir une perspective nouvelle sur la transmission des *lettres* basiliennes dans le premier quart du Ve siècle.

Abbaye Notre Dame de Maylis Jean Robert POUCHET
F.-40250 Mugron

([172]) M. BESSIÈRES emploie le terme *homogène* pour définir l'esprit qui lui semble avoir présidé à l'élaboration des recueils de lettres basiliennes de «l'embranchement B», mais il déplore aussitôt que, dans la réalité, ces groupements n'aient pas atteint à la structure «logique» recherchée, *op. cit.*, *J.Th.St.*, XXII (1921), p. 116-137 *passim.*

([173]) Avec la lettre 50 du Corpus basilien, nous posséderions (osons dire: nous possédons) l'unique lettre proprement dite d'Amphiloque d'Iconium qui soit parvenue jusqu'à nous. Car sa *Lettre synodale* est un document officiel et collectif, qui n'appartient pas, en fait, à l'authentique genre épistolaire. La lettre 50 nous peint, sur le vif, le premier contact intime d'Amphiloque avec Basile; avec la *Lettre synodale*, nous goûtons déjà le fruit de leur étroite amitié spirituelle, car ce document est imprégné de la doctine de Basile sur l'Esprit.

Post-scriptum. Le très regretté Dom Jean Gribomont, durant l'année qui a précédé sa soudaine disparition, et le Professeur Jean Bernardi, titulaire de la chaire de Patristique grecque à Paris-Sorbonne, ont suivi de très près l'élaboration de cette étude. L'éditrice turinoise, Prof. Marcella Forlin Patrucco, ainsi que mon ami Benoît Gain, de Chantilly, ont pris une connaissance attentive du manuscrit. Pour les avis et la bienveillance qui lui furent si précieux, l'auteur témoigne de sa respectueuse gratitude.

ROBERT TAFT S.J.

The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The *Sursum corda**

In two previous articles I discussed the diaconal admonition that precedes the Byzantine preanaphoral dialogue (OCP 49, 1983, pp. 340-365) and the opening greeting of the dialogue itself (OCP 52, 1986, pp. 299-324).

(*) This study was written in 1984-1985 during the author's tenure as Byzantine Studies Fellow at the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies in Washington D.C. I wish to express my gratitude to the Trustees for Harvard University who awarded me this fellowship, and to the Director and staff of DO, as well as to the 1984-85 community of Fellows and Junior Fellows, for their unfailing kindness and cooperation.

Abbreviations:

ApConst = *The Apostolic Constitutions* (METZGER)
ApTrad = HIPPOLYTUS, *The Apostolic Tradition* (BOTTE)
BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil
BORGIA = N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi liturgici 1, Grottaferrata 1912)
BOTTE = B. BOTTE, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster 1963)
BOUMAN, *Variants* = C. A. BOUMAN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, VC 4 (1950) 94-115.
CABASILAS = NICOLAUS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, ed. R. BORNERT, J. GOUILLARD, P. PÉRICHON, trans. S. SALAVILLE (SC 4bis, Paris 1967)
CATERGIAN-DASHIAN = J. CATERGIAN, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, hrsg. von J. DASHIAN (Vienna 1897) (in Armenian)
CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom
DÖLGER, *Sol salutis* = F. J. DÖLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (LQF 4/5, Münster 1925)

The remainder of the preanaphoral dialogue, et least in its Urform, is common to all traditions, though the East-Syrian tradition poses a special problem that has been dealt with in this review by W. F. Macomber(1). This common text reads:

III. a. Hearts up!
b. We have to the Lord.

FERGUSON, *Sursum Corda* = E. FERGUSON, *The Liturgical Function of the "Sursum Corda," Studia Patristica* 13 (TU 116, Berlin 1975) 360-63
GERMANOS = see BORGIA
GREG = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Gregory
HÄNGGI-PAHL = A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12, Fribourg 1968)
HEILER = F. HEILER, *Das Gebet* (Munich 1923⁵)
JAS = The Greek Liturgy of St. James
KM = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Materialy dlja činoposledovanija Liturgii sv. Ioanna Zlatoustago* (Kazan 1889)
KS = ID., *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj Biblioteki* (Kazan 1885)
LCL = Loeb Classical Library
MERCIER = B.-CH. MERCIER (ed), *La Liturgie de S. Jacques. Édition critique, avec traduction latine*, (PO 26.2, Paris 1946)
METZGER I-II-III = M. METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, tome I: livres I-II (SC 320, Paris 1985); tome II: livres III-VI (SC 329, Paris 1986); tome III: livres VII-VIII (SC 336, Paris 1987)
MK = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark
RAHMANI = I. E. RAHMANI, *Testamentum domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899)
STEPHANUS = H. STEPHANUS (= ESTIENNE), *Thesaurus linguae Graecae*, 8 vols. (Paris 1831-56)
SWAINSON = C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies, chiefly from Original Authorities* (Cambridge 1884)
T = P. N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935)
TestDom = *Testamentum domini*, see RAHMANI
TONNEAU-DEVREESSE = R. TONNEAU, R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145, Vatican 1949)
VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* = F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970)

(1) *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971) 58-66. I shall return to this question in Part III of this series of articles on the preanaphoral dialogue.

IV. a. Let us give thanks to the Lord.
b. (It is) fitting and right.

This commonality means not only that we have here the primitive nucleus of the entire dialogue, but also that this nucleus probably has one common source.

PRECHRISTIAN BACKGROUND

The earliest Christian commentator on the preanaphoral dialogue, Cyprian, *De dominica oratione* 31, calls it a *praefatio*:

> Moreover when we stand at prayer, beloved brethren, we should watch and attend to the prayers with the whole heart. Let every carnal and worldly thought depart, nor let the soul then think about anything but what is being prayed. So even the priest, in the preface (*praefatio*) placed before the prayer, prepares the minds of the brethren, saying: "*Sursum corda,*" so that when the people reply: "*Habemus ad Dominum,*" he may be warned that he himself should be thinking of nothing but the Lord. Let the breast be closed against the adversary and open to God alone...(2).

To attend to the sacrifice about to be offered, to "look at the offering" as some Christian preanaphoral admonitions order, to concentrate on it, to "lift up our hearts" and not be distracted by the cares of this world, was both an obligation and privilege of the faithful — but only of the faithful. For the *sursum corda habemus ad dominum*, had an apotropaic sense, warning off the unworthy. Chrysostom informs the penitents in his Antiochene sermon *In Eph hom. 3*, 4, why they are not only excluded from receiving communion but may not even be present during the anaphora and communion:

> Even the eyes are unworthy of these wonders, unworthy also the ears... After these things, it is permitted to approach and see, but while he [the Lord in the eucharistic species] is present, leave! You are no more allowed to be here than the catechumen(3)!

Similarly, Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16*, 21, in the litany after the anaphora, says the deacon proclaims:

(2) CCL 3A, 109.
(3) PG 62, 29.

> "Let us pray for him who presented this holy oblation... and let us also pray that we may be found worthy *to look at it*, to approach it, to partake of it"(4).

To pay attention to the offering, and control who could look upon it, was pagan discipline too: "Quique adsint sacris, respicere illa vetat... Respicit, et pure sacra peracta putat," says Ovid, *Fastorum* VI, 164, 444. More than a simple dialogue, then, our text is a πρόρρησις, a "*praefatio*" as Cyprian refers to it in his commentary on the Lord's Prayer just cited, or "προοίμιον" as Theodoret of Cyr will call it around 451 in his *Ep. 147* to John, Oeconomus of the church of Antioch(5). This is not the liturgical Preface in the later western understanding of the term, but rather in the earlier, classical sense of the command or prohibition restricting the civil rights of those accused of crime(6). This classical πρόρρησις or *praefatio* also had a religious sense. Proclaimed at the beginning of a religious rite, it was a liturgical warning listing those crimes that excluded one from participation in the *actio* of the offering or mystery cult(7). Dölger cites pagan authors such as Lucian of Samosata (ca. 125-180), *On Sacrifices*, 12-13:

> 12. When they have established altars and prefaces (προρρήσεις) and lustral rites, they present their sacrifices... 13. And although the notice (πρόγραμμα) says that no one is to be allowed within the holy-water who does not have clean hands, the priest himself stands there all bloody...(8).

Even clearer is a text of Livy (59 BC-17 AD), *Ab Urbe condita* XLV, 5 : 3-4, recounting an exchange between Lucius Atilius and the magistrates of Samothrace concerning an assassination attempt. The year is 161 BC:

(4) TONNEAU-DEVREESSE 563.

(5) Ed. Y. AZEMA, SC 111 (Paris 1965) 204. On the term *prooimion* see F. J. DÖLGER, *Prooimion-Praefatio, Antike und Christentum* 4 (1934) 280.

(6) DÖLGER, *Sol salutis* 288-89, citing POLLUX VIII, 66, 90; ANTIPHON, *Oratio VI*, 6, 34-36, 40, 45, 48; ORIGEN, *Contra Celsum* III, 59.

(7) DÖLGER, *Sol salutis* 289ff. But Christine Mohrmann maintains that the use of "praefatio" as "un avertissement préliminaire qui doit exclure les impurs de l'acte rituel" occurs "très rarement," and the pagan origin of the term in Cyprian's text on the *sursum corda* (above at note 2) is very doubtful: C. MOHRMANN, *Sur l'histoire de praefari-praefatio*, VC 7 (1953) 10-11.

(8) LUCIAN III, trans. A. M. HARMON (LCL, London/NY 1921) 166-69.

> "My hosts of Samothrace, is our understanding correct or false that this island is sacred, and all its soul is revered and unprofaned?" When all agreed that it was as sacred as he believed, he said: "Why then has a murderer polluted it, profaned it with the blood of King Eumenes, and although the preamble to every rite (*omnis praefatio sacrorum*) warns away from the holy things (*sacris arceat*) those whose hands are not pure, why do you yet permit your sanctuary to be defiled by the blood-stained person of a brigand?"(9).

"The warning off of the profane" in Aristophanes, *The Frogs* 354-370, an imitation of the pagan *praefatio*, shows that pagans too demanded purity of heart at their cult:

> All evil thoughts and profane be still:
> far hence, far hence from our choirs depart,
> Who knows not well what the Mystics tell,
> or is not holy and pure of heart;
> Who ne'er has the noble revelry learned,
> or danced the dance of the Muses high;
> Or shared in the Bacchic rites which old
> bull-eating Cratinus's words supply;
> Who vulgar coarse buffoonery loves,
> though all untimely the jests they make;
> Or lives not easy and kind with all,
> or kindling faction forbears to slake,
> But fans the fire, from a base desire
> some pitiful gain for himself to reap;
> Or takes, in office, his gifts and bribes,
> while the city is tossed on the stormy deep;
> Who fort or fleet to the foe betrays;
> or, a vile Thorycion, ships away
> Forbidden stores from Aegina's shores,
> to Epidaurus across the Bay
> Transmitting oar-pads and sails and tar,
> that curst collector of five per cents;
> The knave who tries to procure supplies
> for the use of the enemy's armaments;
> The Cyclian singer who dares befoul
> the Lady Hecate's wayside shrine;
> The public speaker who once lampooned
> in our Bacchic feast would, with heart malign,
> Keep nibbling away the Comedians' pay; —
> to these I utter my warning cry,

(9) LIVY XIII, trans A. C. SCHLESINGER (LCL, Cambridge, Mass./London 1951) 260-61.

I charge them once, I charge them twice,
I charge them thrice, that they draw not nigh
To the sacred dance of the Mystic choir.
But ye, my comrades, awake the song,
The night-long revels of joy and mirth
which ever of right to our feast belong(10).

So Christians were not the only ones to warn off the unpurified from their rites. Indeed the failure to be sufficiently exclusive was one of Celsus' accusations against them, Origen reports in *Contra Celsum* III, 59. Origen is quoting Celsus, who in turn quotes a pagan *praefatio* in the course of his charge:

> That I bring no heavier charge than what the truth compels me, anyone may see from the following remarks. Those who invite to participation in other mysteries, make proclamation (καλοῦντες προκηρύττουσι) as follows: "Everyone who has clean hands, and a prudent tongue;" others again thus: "He who is pure from all pollution, and whose soul is conscious of no evil, and who has lived well and justly." And these things they proclaim (προκηρύττουσιν), those who promise purification from sins. But let us hear what kind of persons these [Christians] invite. Everyone, they say, who is a sinner... and, to speak generally, whoever is unfortunate, him will the kingdom of God receive(11).

In chapter 60 Origen replies that we invite the sick so they may be cured.

Thus Christians saw no contradiction between their outreach to sinners and the lengthy *praefationes* in such later sources as *Test Dom* I, 23(12) or *ApConst* VIII, 12 : 2(13). They welcomed all who were sincere, but the warnings were no mere formality. Christians had to be on guard against the presence at services of the curious, or of hypocrites and heretics, right into the 5th century. In the Museum of the German Campo Santo (cemetery) in Rome there is an ancient Christian tablet from ca. 300-340 discovered by Dölger in a

(10) ARISTOPHANES II, trans, B. B. ROGERS (LCL, London/Cambridge Mass. 1937) 329-31.

(11) GCS 2, *Origenes* I, 253-54; trans. adapted from *The Ante-Nicene Fathers*, ed. A. ROBERTS and J. DONALDSON (Grand Rapids 1969) IV, 487-88.

(12) RAHMANI 36-39.

(13) METZGER III, 176. Other examples in J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II-III (Rome 1930-32) nos. 1184-85, 1189; J. M. HARDON, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (London 1928) 61-62.

Roman antiquariat in 1910. On the tablet is inscribed the following warning: HYPOCRITAE TRISTES/ ABITE/ VERITATIS FILII/ ADSVNT/ IVDICIVM/ DVRISSIMVM/ <II>S QVI PRAESVNT(14). Clement of Alexandria complains of hypocrites in *Stromata* I, 1, 6 : 3; IV, 7, 42 : 4(15); Cyril of Jerusalem refers to the problem more than once(16), as does Chrysostom in Antioch(17) and *ApConst* II, 57 : 16-17; VIII, 12 : 2(18).

One major difference, however, between pagan *praefatio* and Christian preanaphoral dialogue should be stressed: the main thrust of the pagan *praefatio* was negative, apotropaic, whereas the core of the Christian liturgical unit is the *sursum corda*, a positive exhortation to leave behind the affairs of earth and raise our minds and hearts to God.

The Text of III a-b in the Byzantine Euchology

In the Urtext III-a has no verb, III-b has a transitive verb with no object. In later developments III-a acquires either a verb or a possessive pronoun:

- ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας(19)
- ἄνω ὑμῶν(20) (MK: ἡμῶν(21) τὰς καρδίας.

The Byzantine *textus receptus* of III a-b reads as follows:

III. a. Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.
b. Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.

(14) Dölger, *Sol salutis* 292-93.

(15) GCS 15, *Clemens Alexandrinus* II, 6, 267.

(16) *Cat. 1*, 3; *3*, 7, ed. A. Piédagnel, SC 126 (Paris 1966) 1-3, 40-43. *Protocatechesis* 2, 4, ed. F. L. Cross, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Protocatechesis and Five Mystagogical Catecheses* (Crestwood, NY 1977) 103, 40-43 = PG 33, 336, 340-41, 372-73, 437.

(17) *In Mt hom. 23/24*, 3, PG 57, 311 (cf. van de Paverd, *Meßliturgie* 236ff); *Ad Iudaeos* 1, 4, PG 48, 849.

(18) Metzger I, 316-18; III, 176.

(19) CHR-BAS, Brightman 321.

(20) Coptic and Ethiopian dialogues, *ibid.* 164, 228.

(21) *Ibid.* 125. Further developments in this member can be seen in the Syriac and Armenian anaphoras in *Anaphorae Syriacae* (Rome 1939-), Catergian-Dashian, and Hänggi-Pahl, *passim*.

III-a is found unvaried throughout the ms tradition of CHR and BAS, in all sources to mention it from Germanus and *Barberini 336* on[22], with the sole exception of the roll *Esphigemnou 34* of 1306 AD, which adds καρδίας ἡμῶν[23], a reading found also in some mss of PETER[24]. As for the response (III-b), all Greek liturgical sources, Byzantine or other, report it in this form without exception[25].

Some difficulty is posed by commentators such as Chrysostom, Germanus, and the Andidan authors of the *Protheoria.* I shall dispose of Germanus here, but treat Chrysostom and the *Protheoria* in the next section. Germanus says in *Hist. eccl.* 41:

(22) 8th c.: GERMANOS, BORGIA 33; *Barberini 336*, BRIGHTMAN 321; 10th c.: *Sevastianov 474* (BAS, *incipits*), *Leningrad 226* (III-a only), KS 251, 289; *Grott. Gb VII* (CHR) f. 7 = ed. G. PASSARELLI, *L'eucologio cryptense Γβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982) 73; 11th c.: *Erlangen 96* (AD 1025) f. 14v; *Stavrou 109; Paris Gr. 391*, f. 18r; 11-12th c.: *Sinai Gr. 961* (BAS) DMITR II, 76: 12th c.: *Paris Gr. 328*, p. 42; *391*, f. 18r; *347* (III-a) pp. 60, 86; *Paris Coislin 214*, f. 10r; *Sinai Gr. 973* (AD 1153) f. 8r; 12-13th c.: *Athens Ethn. Bibl. 662*, T 11; 13th c.: *Karlsruhe EM 6*, ed. R. ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908) 23, 63; *Moscow Synod 261 (279)* KS 299; 14th c.: CABASILAS, SC 4bis, 172; diataxeis of Philotheos, T 11; and of *Vat. Gr. 573*, KM 109; 15th c.: *Sinai Gr. 986* (III-a only) DMITR II, 611; *Istanbul Patriarchal Library Codex Monês Panagias Kamariôtissês 87 (90)* AD 1475, f. 15r; *1411 (144)* ff. 18v-19r; *142 (145)* CHR ff. 23v-24r, BAS ff. 69v-70r; *143 (146)* f. 16r; 16th c.: *Vat. Gr. 1213*, KS 135; *Istanbul Patriarchal Library Codex Monês Panagias Kamariôtissês 162 (166)* AD 1542, f. 71v; *139 (142)* AD 1551, CHR f. 10v, BAS f. 21v; *140 (143)*, AD 1572, BAS f. 20r; *69 (72)* AD 1594, f. 7v; *Ist. Patr. Libr. Codex Halki Theological School 20 (23)*, AD 1626, ff. 20v-21r; other sources in T 98, 173; M. I. ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija Velikago* (St. Petersburg 1909) 164.

(23) DMITR II, 267.

(24) H. W. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter* (LQF 30, Münster 1936) 132, 157; M. TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae antiquiores* (CSCO 122-123, scr. iber. 1-2, ser. I, tom. I, Louvain 1950) 65 in the Latin version; H. GOUSSEN, *Die georgische "Petrusliturgie,"* OC ser. 2, vol. 3 (1913) 9.

(25) E. G. *ApConst* VIII, 12:5, METZGER III, 178; JAS, MERCIER 198; MK, W. F. MACOMBER, *The Anaphora of St. Mark according to the Kacmarcik Codex*, OCP 45 (1979) 78 and BRIGHTMAN 125; GREG, W. F. MACOMBER, *The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphora of Basil and Gregory according to the Kacmarcik Codex*, OCP 43 (1977) 327; etc.; and all the Byzantine sources from *Barberini 336* (BRIGHTMAN 321) on that give the response.

> Then the priest, raising all to the heavenly Jerusalem on high... cries out: "*Look* (βλέπετε)! *Let us lift up our hearts.*" All make solemn affirmation, saying: "*We have them* (*up*) *to the Lord*"(26).

What is this βλέπετε (*uidete* in Anastasius' version(27))? Though I have not found this admonition elsewhere in sources of the Byzantine Divine Liturgy, it is common enough in the Armenian and Coptic traditions — but as the conclusion of the initial diaconal admonition. In the Egyptian tradition the admonition reads ἔις ἀνατολὰς βλέπετε. Πρόσχωμεν(28). The Armenian has "Let us look with attention"(29). Like στῶμεν καλῶς, σοφία, or πρόσχωμεν in Byzantine usage, this is just one more of those diaconal calls to attention found in other traditions and with precedents in pagan usage. In a previous article (OCP 49, 1983, 340-365), I discussed the Syrian admonitions to "Look at the oblation," and the original redaction of the Byzantine command warning the people to "Pay attention to the holy oblation," uncovered and made visible at that very moment. We also saw above that admonitions to look at the mysteries being accomplished, like much of the preanaphoral *praefatio*, had an apotropaic sense, warning off those unworthy of seeing the mysteries. But the faithful could not only look upon them; they were ordered to. Βλέπετε and πρόσχωμεν were interchangeable. In the anthology of 3-4th c. material called the *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* 28, before the call to communion, where Byzantine usage has πρόσχωμεν, we read: "Diaconus ait: 'Respiciamus.' etc. Et episcopus: 'Sancta sanctis'"(30).

History

The exchange, already in dialogue form (*sursum corda — habemus ad dominum*) first appears ca. 215 in *ApTrad* 4 (cf. 25)(31).

(26) Borgia 33.
(27) LVIII, *loc. cit.*
(28) Swainson 27; Brightman 164.
(29) P. Ferhat, *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie*, OC n.s. 1 (1911) 206, 3 (1913) 18; A. Rücker, OC ser. 3, vol. 1 (1927) 146.
(30) Funk II, 101.
(31) Botte 12, 64.

Actually the text is a later Latin version of the Greek ἄνω τὰς καρδίας - ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.

1. *The Latin Text*

Cyprian († ca. 258) in his *De dominica oratione* 31. written around 250, is the first one to give us the Latin text(32). From that time on the evidence consistently shows this to be the Urtext, all deviations from which are later adjustments and variants. We shall discuss the eastern evidence in a moment. For the West, one can advance numerous texts from such authors as the Christian Latin poet Commodian, *Carmina* III, 35 : 14(33), apparently a pious layman from Gaza or North Africa around the middle of the 5th century(34). Augustine († 430)(35) in Africa and Caesarius of Arles († 542)(36) in Southern Gaul also report the text. Augustine creates a problem in his sermons by citing it almost always in the singular, *sursum cor*, even when he retains the response in the plural(37). But Bouman relates a private communication from Christine Mohrmann that Augustine's singular "is just another instance of the general use he makes of the singular, when he affects his hearers more directly by speaking to each of them separately or when he regards them individually (*s. inclusivus*); whereas he uses the plural when he quotes the exact liturgical formula"(38). And indeed, when Augustine explicitly cites the liturgical text, as in *Enarr. in ps. 148*, 5, he gives the plural form: "audiamus, Sursum corda"(39).

(32) CCL 3A, 109.

(33) CSEL 15, 107.

(34) B. ALTANER, *Patrology* (Freiburg/London/Edinburgh 1960) 486-87; E. DEKKERS (ed.), *Clavis patrum latinorum* (Sacris erudiri 3, Steenbrugge 1951) 246.

(35) See note 37 below.

(36) *Sermo 82*, 2, CCL 103, 338, and numerous other references in the index, CCL 104, 1061.

(37) *Serm. 19*, 5; *25*, 2; *68*, 5; *86*, 1; *165*, 4; *176*, 6; *227*; *261*, 1; *311*, 15 (PL 38, 135, 168, 439, 524, 904, 953, 1100, 1202, 1420); *345*, 4 (PL 39, 1520); *Denis 6*, 3, G. MORIN (ed.), *S. Augustini sermones post Maurinos reperti* (Miscellanea agostiniana. Testi e studi vol. 1, Rome 1970) 31; *De vera relig.* 19 (CSEL 77, 8).

(38) BOUMAN, *Variants* 103 note 23.

(39) PL 37, 1941.

2. *"Sursum corda" or "Sursum mentem"? The Original Form of the Greek Text*

"Prayer", according to the old catechism definition, "is a raising of the mind and heart to God." Though I doubt its authors had any inkling of it, the wording of this definition could not be more traditional. It just combines the two ancient Greek textual traditions of member III a-b of the preanaphoral dialogue between celebrant and people.

Our earliest witness to the Constantinopolitan dialogue is John Chrysostom (397-404), *In Heb. hom. 22*, 3:

> How is this cloud pierced, one asks? ... When we lift up (ἄιρωμεν) our hands to heaven: "The lifting up of my hands [is] an evening sacrifice" (Ps 140:2), it is said – provided with our hands we also lift up the mind (τὸν νοῦν ἀναλάβωμεν). You, the initiated, know what I am saying. Perhaps you even recognize the expression and see what I have hinted. Let us raise up our thoughts on high (ἐπάρωμεν εἰς ὕψος τὴν διάνοιαν)(40).

He goes on to say he would like his hearers to have their hands elevated in prayer always, but "at least in the morning and evening prayers."

This text presents a problem. Although Chrysostom is speaking in the context of prayer in general, and indeed makes more explicit reference to the prayer of hours than to the eucharist, it is nonetheless difficult not to see in his remarks a direct allusion to the preanaphoral dialogue. As van de Paverd points out(41), his address to the initiates, i.e. the baptized, must refer to something the faithful would know about and the candidates not – undoubtedly therefore some liturgical formula used after the dismissal of the catechumens and *photizomenoi* from the services. And since at other offices the catechumens and other categories were dismissed only at the end, before the prayers of the faithful, Chrysostom must be referring to a formula of the eucharistic liturgy located some time after the dismissals. This could only be "Let us lift up our mind (ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν)," the traditional Antiochene variant of our present ἄνω σχῶμεν τὰς καρδιάς, as we shall see.

(40) PG 63, 158.
(41) *Meßliturgie* 473.

But was this variant once in use in the liturgy of Constantinople too? The much later *Protheoria* 21 (AD 1085-1095), a commentary whose Andidan authors are careful to insist on their fidelity to the usages of the Great Church(42), has this to say about the dialogue: "Soon the bishop exhorts all to have the hearts up, and the whole mind (ἄνω τὰς καρδίας ἔχειν, καὶ ὅλον τὸν νοῦν)"(43). But by that time we know for sure that ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας has been the Byzantine formula for centuries. Could the *Protheoria* represent a provincial conservatism reflecting the fact that Constantinople had once known this member of the dialogue in its Antiochene form, "Let us lift up the mind," or in the conflated Jerusalem redaction, "Let us lift up mind and hearts (ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας)"(44)?

We can immediately exclude any suggestion that Chrysostom could be referring to the latter, for in his time this conflated redaction did not exist. Cyril of Jerusalem, *Cat.* 5, 4-5, gives the hagiopolite dialogue in its pristine form: ἄνω τὰς καρδίας – ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον(45).

In the Antiochene sphere of influence during the same period, *ApConst* VIII, 12:5 has ἄνω τὸν νοῦν(46), found also in Theodore of Mopsuestia, *Homily 16*, 3 ("Up with your minds")(47); Narsai, *Homily 21*(48); as well as in the present East-Syrian liturgy(49). But eventually the original hagiopolite *sursum corda* formula wins out even in Syria. The Jacobite writer James of Edessa (633-708) testifies to it in his *Letter to Thomas the Presbyter*(50).

Meanwhile in Palestine by the time of Anastasius of Sinai († *post* 700), *Oratio de sacra synaxi*, the verb σχῶμεν has been added

(42) Cf. R. Bornert, *Les commentaries byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècles* (AOC 9, Paris 1966) 199-200.

(43) PG 140, 445.

(44) JAS, Mercier 198.

(45) Ed. Piédagnel, SC 126, 150-52.

(46) Metzger III, 178.

(47) Tonneau-Devreesse 538-39.

(48) R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8.1, Cambridge 1909) 56.

(49) W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966) 361; Brightman 283.

(50) Brightman 491 = Assemani, BO I, 479-86.

to the original hagiopolite redaction as reported by Cyril, and the conflated form has emerged:

> Hear what the deacon proclaims (προσφωνεῖ) to you, saying: "Let us stand well, let us stand with fear. Let us be attentive to the holy anaphora". Let us bow our heads, let us block our thoughts, let us stop our tongue, let us fill up our mind, let us ascend to heaven. Let us lift up mind and hearts (ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας). Let us raise up to God the eyes of our soul... This the priest affirms to you when he says, "Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας." And what do we reply to this? "Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον." What are you saying? What are you doing? Your mind (νοῦς) is "elevated" to perishable and passing things, and you say "I have it to the Lord"? Take heed, I pray, lest perchance you have your mind not up to the Lord but down to the devil(51)!

A bit later in the same homily he returns to the dialogue and paraphrases the response, again mentioning only "hearts": "Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον τὰς καρδίας"(52).

It is not easy to know how much of this passage is intended as a direct *quotation* of the liturgical formula and how much a paraphrase of it or *commentary* on it. But it seems that:

1. "Let us lift up the hearts" is a formula still used in Palestine at that time.
2. "Hearts" here is taken as a metaphor for "mind."
3. The conflated formula, cited as commentary if not as liturgical text, was obviously known to the author.

The earliest certain evidence of the conflated form in the Jerusalem liturgy is our oldest ms of Greek JAS, the 9th c. codex *Vatican Gr. 2282*,(53) which goes back to an earlier text from the Eparchy of Damascus in the Patriarchate of Antioch between 670-789(54). Similarly, Cyril of Scythopolis' († ca. 558) *Life of Euthymius* 29, a mid-6th c. Palestinian witness to the hagiopolite form of the dialogue, has the reading ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας in the oldest ms of the *Vita*, the 9-10th c. *Ottoboni 373*, whereas later codices from the

(51) PG 89, 836-37.
(52) PG 89, 841.
(53) Mercier 198.
(54) *Ibid.* 134.

10th c. on add τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας(55), which van de Paverd rightly sees as a later shift in liturgical usage(56).

So the conflated formula did not exist until long after Chrysostom; it cannot be that he is referring to in his Constantinopolitan sermon *In Heb. hom. 22*, 3 cited above(57). What, then, of the *De poenitentia* 9, 1 attributed to him and which, if authentic, could be from his episcopate in Constantinople, since its provenance is disputed(58)? The text, exhorting to proper dispositions at the anaphora, says:

> What are you doing, man? When the priest said, "Ἄνω (σχῶμεν ἡμῶν) τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας," did you not promise him and say, "Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον"? Are you afraid and embarassed to be discovered a liar at this dread hour(59)?

Van de Paverd argues from the external evidence already presented that it is "highly unlikely" Chrysostom could have known this conflated formula, which appears only much later(60), and so this is one further argument against the attribution of the *De poenitentia* to Chrysostom. Of course one cannot argue in a circle, denying authenticity just because we have no evidence for the conflated formula this early. For if the text *were* authentic, then *that* would be evidence enough for the formula at this time. Still, such external evidence against the formula being so early, when combined with serious doubts *ex aliunde* concerning the authenticity of the text, is not without weight.

But this does not resolve the question whether Chrysostom in Constantinople knew the τὸν νοῦν form of the exclamation, as would seem likely from *In Heb. hom. 22*, 3. On the basis of this text van de Paverd argues that in the time of Chrysostom's episcopate (397-404) the Constantinopolitan dialogue had the Antiochene form, ἄνω τὸν νοῦν(61). This was later replaced under hagiopolite

(55) E. SCHWARTZ (ed.), KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS, *Leben des Euthymius* (TU 49.2, Leipzig 1939) 46.

(56) *Meßliturgie* 260.

(57) At note 40.

(58) Cf. VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 258-59; BOUMAN, *Variants* 106.

(59) PG 49, 345.

(60) *Meßliturgie* 260ff, 473.

(61) *Ibid.* 473.

influence by the original Jerusalem formula, ἄνω (σχῶμεν) τὰς καρδίας, a substitution that must have occurred before ca. 700(62), when the conflated form was not yet in use in Greek JAS(63). This argument, though not certain, has merit. *A priori* one would surely expect early Byzantine usage to follow Antioch. And Chrysostom, our first witness to this usage, as much as tells us his Constantinopolitan hearers knew the exclamation in its Antiochene form.

Referring to Hanssens, who holds the same opinion as van de Paverd, Bouman asserts that "the witnesses for τὸν νοῦν are not as imposing as they have often been represented to be"(64). But two unimpeachable witnesses from the Antiochene sphere of influence, the *ApConst* and Theodore of Mopsuestia, when combined with a reasonably solid inference from Chrysostom in Constantinople, and later confirmed by Narsai and present East-Syrian usage, provides a confluence of evidence that for the end of the 4th century is virtually overwhelming!

So I would agree with Hanssens and van de Paverd that ἄνω τὸν νοῦν was most likely the original Constantinopolitan form of the text.

3. *The Interpolation of the Verb*

As for the interpolated verb σχῶμεν, we find it in all Byzantine liturgical texts, beginning in the 8th century with Germanus' *Historia ecclesiastica* 41 and our earliest euchology, *Barberini 336*, and in all later Greek redactions of the exclamation(65). It appears also in (Ps.?) Chrysostom, *De poenitentia* 9, 1, cited in the previous section(66), but there the σχῶμεν ἡμῶν in parentheses is an interpolation not found in the best ms witnesses(67). The first secure evidence of this stylistic addition is Palestinian: Cyril of Scythopolis (†

(62) The earliest Constantinopolitan witness, Germanos, cited above at note 26, is from the first quarter of the 8th c.

(63) As we saw above (at note 51), Anastasius of Sinai († ca. 700) knew the conflated formula, but it is not certain exactly when it took over in JAS.

(64) *Variants* 107.

(65) See the references in note 22 above.

(66) Above at note 59.

(67) VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 257-59, 263.

ca. 558), *Life of St. Euthymius* 29, and Anastasius of Sinai († *post* 700), *Oratio de sacra synaxi*, both of which have been cited already(68).

But I cannot agree with Bouman that Chrysostom knew this addition(69). For not only is *De poenitentia* an unreliable witness for Chrysostom, but, as van de Paverd argues(70), Chrysostom never uses the verb in this sense elsewhere, and in his *In Heb. hom. 22*, 3, when he had every chance to use it in the context of this exclamation, he uses ἄιρω and ἀναλαμβάνω instead(71).

4. *Later Variants*

Later secondary variants in the text of the exclamation — the Syriac "minds, thoughts, and hearts"; the Mozarabic "*aures ad dominum*"(72); the ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας of Coptic GREG(73) — or the vacillation of Armenian sources between "hearts" and "mind"(74) have nothing to do with the history of Byzantine liturgy and need not delay us here.

ORIGINS

But if the Byzantine text, once it reached its present form, has no later history, what of the other direction? Can we get behind the 4th c. texts to their remoter origins?

(68) Above at notes 51, 55.
(69) *Variants* 108.
(70) *Meßliturgie* 263-64.
(71) Cited above at note 40.
(72) BOUMAN, *Variants* 104-107; VAN DE PAVERD, *Meßliturgie* 262.
(73) E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vols. (Frankfurt/M. 1847²) I, 27.
(74) The earliest Armenian commentator, Xosrow Anjewac'i (10th c.) cites the "hearts" (*sirts*) form, as does Armenian CHR (CATERGIAN-DASHIAN 371; G. AUCHER, *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, in *XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° Centenario della sua morte*, Rome 1908, 387), whereas some later Armenian sources have "minds" (*mits*) (CATERGIAN-DASHIAN 277; HÄNGGI-PAHL 320, 327, 332, 337, 342). Why earlier Armenian usage should follow Jerusalem and some later Armenian sources follow Antioch, just the opposite of what one sees in Constantinople and what one would expect in Armenia, is a mystery to me.

1. *Pre-liturgical Evidence*

We find the formula adumbrated in such OT texts as Ps 25 : 1, "To you, O Lord, I lift up my soul," and especially Lament 3 : 41, "Let us lift up our hearts and hands to God in heaven" (LXX: ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν πρὸς ὑψηλὸν ἐν οὐρανῷ).

In Christian literature the first direct literary echoes are in *The Shepherd* of Hermas ca. 140([75]):

> 18 : 9 (Vision III, 10 : 9): "double-mindedness makes you foolish, as well as not having your heart to the Lord (τὸ μὴ ἔχειν τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς τὸν κύριον)."
> 40 : 6 (Mandate X, 1 : 6): "... they who... have the heart to the Lord (τὴν καρδίαν ἔχοντες πρὸς τὸν κύριον) understand and grasp all that is said to them."

The context is one of understanding things spiritual, and the metaphor is a commonplace in early Christian writings. God is ἄνω, "above," (Jn 11 : 41, Hermas 40 : 6), and wisdom (James 3 : 15), faith, and whatever spirit is from God, are ἄνωθεν, "from above," whereas the evil spirit is terrestrial and from below (Hermas 39 : 11, 43 : 5-21)([76]).

So we see some echoes of this exchange in Christian literature before our earliest extant liturgical witness. But where did it come from?

2. *Provenance and the Philological Debate*

Baumstark once considered likely a Samaritan inspiration of *Sursum corda habemus ad dominum*, but later opted for an hellenic Christian provenance, as we shall see([77]). As for L. Bouyer's argument that *sursum corda* must be Semitic "since 'heart' has only a physiological meaning for the Greeks and Latins"([78]), a glance at Lampe's *Patristic Greek Lexicon* or Liddell and Scott's *A Greek En-*

([75]) R. Joly (ed.), Hermas, *Le pasteur* (SC 53bis, Paris 1968) 128.
([76]) *Ibid.* 184, 194-98.
([77]) *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 4 (1927) 33; *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958) 90-91.
([78]) *Eucharist* (Notre Dame and London 1968) 181.

glish Lexicon under καρδία will provide ample proof that "heart" was used metaphorically by both pagan and Christian hellenophone authors, and doubtless the Latins got it from them. We saw the same in the citations from Hermas. Of course this does not exclude a possible Semitic origin. But it does exclude any automatic exclusion of the Greco-Roman alternative.

Today most would agree that *sursum corda habemus ad dominum* is a Christian composition without precedent in Jewish worship. But there is less agreement as to its original language, Greek or Latin. R. H. Connolly quotes the Cambridge scholar Joseph Armitage Robinson as having said that "'sursum corda habere' is native Latin and could not have originated in Greek," and goes on to note that "the expression is first met with at Rome and in Africa," in *ApTrad* and Cyprian (79). Dix takes a middle position, concluding that the text arose in a bilingual Jewish-Christian setting such as Rome:

> Though the phrases are identical in Latin and Greek (and Syriac) *Sursum Corda* is good Latin and Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας is bad Greek, while *Habemus ad Dominum* is dog-Latin and Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον is reasonable Greek. It seems that for the single centre from which the rearrangement first went out over Christendom we must look for a Church where not only had the members once understood Hebrew, and the majority now spoke Greek, but some *thought* in Latin. I am reminded of the curious 'Latin' Greek and the occasional translation of Aramaic and Hebrew phrases in the Gentile-Christian Gospel of 'Mark', which went out in the sixties from Rome, the centre of the Empire . . . (80).

The "rearrangement" Dix refers to is that which occurred in the eucharistic service after its separation from the agape meal in the 2nd century. It was then that the Urform of the preanaphoral dialogue, which is the same in the Latin, Greek, and Syriac traditions, must have radiated out from a single center. "I venture to assert," says Dix, "that this identity of the dialogue everywhere would be *impossible* unless the rearrangement had originally been accepted everywhere from a single centre" (81). I have no doubt that the dialogue in all traditions goes back to a common Urform. But on the

(79) *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, JTS 39 (1938) 355.

(80) G. Dix, *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church* (Westminster 1953) 105.

(81) *Loc. cit.*

language question T. F. Taylor says the exact opposite: "ἄνω τὰς καρδίας (or τὸν νοῦν) seems to be more idiomatic in Greek, while '*habemus ad Dominum*' is more so in Latin"(82).

What is one to think of all this? First of all, the exchange must be examined as a unit. *Sursum corda habemus ad dominum* is one sentence recited in dialogue form, as Armitage Robinson and others have proposed(83). This poses no problem liturgically, for there is more than one instance in which a single sentence is shared between celebrant and congregation, as at the offering (τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν...) in the anaphoras of CHR and BAS(84).

As for the language of origin, one might think that the texts already cited from Hermas prove conclusively that τὴν καρδίαν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον was acceptable Greek, so that must be the original language. But the witness of Hermas does not really advance our investigation, for he is undoubtedly echoing an existing formula known to him from liturgical use. Furthermore, Hermas' mother tongue was probably Latin, and his Greek is full of Latinisms(85). As with *sursum corda habemus ad dominum* itself according to Dix's theory, *The Shepherd* of Hermas is the product of that mixed Latin-Greek-Jewish Roman Christian culture symbolized by its author's own family: Hermas had a Greek name, his brother Pius a Latin one(86). Both Greek and Latin, with Semitisms, are used by Christians in Rome from the end of the 2nd century until the period of transition finally comes to an end almost two hundred years later, with Latin finally edging out the once dominant Greek as the official and liturgical language of the Roman Church(87).

With no solution available from history, scholars have turned to philology and have attempted to divine the remoter origins of the liturgical exchange from an analysis of its language.

(82) T. F. TAYLOR, *Sursum Corda: No Dialogue, Studia Patristica* 13 (TU 116, Berlin 1975) 423.

(83) *Ibid.* 422-24.

(84) BRIGHTMAN 329.

(85) C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, ID., *Études sur le Latin des chrétiens*, tome 3: *Latin chrétien et liturgique* (Storia e letteratura. Raccolta di Studi a testi 103, Rome 1965) 75ff.

(86) *Ibid.* 73.

(87) *Ibid.* 67-126 *passim.*

a. *The Greek*:

Let us look at the Greek first, since it is more likely that an early Christian liturgical text went from Greek into Latin rather than the other way around. Although I have found no pre-Christian Greek examples of τὴν καρδίαν ἔχειν πρὸς τινά, Prof. John Callahan of Dumbarton Oaks, Washington, D.C., who was kind enough to assist me in searching out possible classical parallels, has turned up several examples of the equivalent:

1. We find ἔχειν ... πρὸς used transitively with νοῦς in Thucydides, *Histories*:
   III, 22.5: ... ὅπως ἥκιστα πρὸς αὐτοὺς τὸν νοῦν ἔχοιεν ("so that they would direct the attention less to them").
   III, 25.2: ... πρὸς τοῦς Ἀθηναίους ἧσσον εἶχον τὴν γνώμην ὥστε ξυμβαίνειν ("they were less disposed toward the Athenians so as to make terms").
   VII, 19.5: ... ὅπως μὴ οἱ Ἀθηναῖοι πρὸς τὰς ὀλκάδας μᾶλλον ἢ πρὸς τὰς τριήρεις τὸν νοῦν ἔχωσιν ("so that the Athenians might not pay attention so much to the merchant ships as to the triremes").

So the transitive ἔχειν plus object with πρὸς can mean to direct one's mind, heart, attention, whatever, to something or someone.

2. Ἔχειν can also be used intransitively in the sense of "to direct," as in Herodotus, *Histories*:

   I, 180: ... τὰς ὁδοὺς ... ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐχούσας ("the roads leading to the river").
   V, 81: ... ἔχθρης ... ἐχούσης ἐς Ἀθηναίους ("enmity directed against the Athenians").

3. Ἔχειν πρὸς is also used intransitively, with adverbs, in the sense of "be disposed towards," as in Demosthenes, *Third Philippic*:

   46: ... οὐ γὰρ ὅυτως ἔχεθ' ὑμεῖς ὄυτε πρὸς τὰ τοιαῦτ' ὄυτε πρὸς τᾶλλα ("For you are not so disposed either towards such things or towards others").
   63: ... ἥδιον πρὸς τοὺς ὑπὲρ Φιλίππου λέγοντας ἔχειν ἢ τοὺς ὑπὲρ αὐτῶν ("to be better disposed towards those speaking on behalf of Philip than towards those [speaking] on their behalf").

So Dix is certainly right that ἔχομεν πρός τὸν κύριον is acceptable Greek — though not always in the sense in which the phrase is used in the liturgy(88). It often means having something *against*

(88) See STEPHANUS III, 2617.

someone, as in Acts 24: 19, Col 3: 13; or to be able to answer to someone (2 Cor 5: 12), or to be answerable to God, as in the inscription ἔχει πρὸς τὸν θεὸν on early Christian tombstones[89].

Consequently I cannot see the slightest problem in the Greek expression τὴν καρδίαν ἔχειν πρὸς τινά. Understood transitively it means to direct or fix the heart on the object in question; intransitively, with "heart" as an accusative of respect, it would mean to be directed or focused on the object with respect to the heart.

I have found no pre-Christian instance of ἄνω τίνα ἔχειν, but Origen († ca. 253-4) is a relatively early witness to the use of such a construction in a context much like our *sursum corda*: his *In Jer. hom. 18,* 2 contains the phrase: τὴν ψυχὴν ἔχουσιν ἄνω[90]. So by that time it was certainly acceptable language to hellenophone Christians.

As for the use of ἄνω... ἔχω instead of the readily available compound ἀνέχω commonly used transitively in pagan literature — though not in the LXX, NT or other early Christian writings — for raising the hands in prayer[91], the liturgy itself provides the explanation: if the exchange were a dialogue from its inception, the split between prefix and verb is necessary. Besides, ἔχω can bear the meaning of its compounds: ἔχω = ἀνέχω[92]. And later Greek frequently splits the verb from its prefix, as in the acclamations at the Synod of Constantinople on September 16, 518: ἄνω βάλλω for ἀναβάλλω; ἔξω βάλλω for ἐκβάλλω[93].

b. *The Latin*:

1. The Latin *habere* is less flexible than ἔχω, but especially in colloquial Latin it is found intransitively with adverbs — *bene/belle/male habere* — to mean "be well (or badly) off"[94].

(89) W. M. CALDER, *Studies in Early Christian Epigraphy, The Journal of Roman Studies* 14 (1924) 85ff; W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, and C. W. M. COX, *Asia Minor 1924. Monuments from Iconium, Lycaonia and Isauria, ibid.* 37.

(90) PG 13, 468A.

(91) Cf. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek English Lexicon* (Oxford 1968) 136 and BOUMAN, *Variants* 113.

(92) STEPHANUS III, 2622.

(93) ACO 3, 85-86. I owe this reference to Prof. Michael McCormick of Dumbarton Oaks and Johns Hopkins University.

(94) TERENCE, *Phon.* 429; CICERO, *Att.* II, 8:1; *Fam.* IX, 9:1; CELSUS II, 1:18.

2. The humanist Mutianus (Conrath Muth, † 1526), who certainly was not ignorant of Latin, uses *se habere ad* intransitively in the same sense as Greek (3) above. He renders Chrysostom, *In Heb. hom. 23*, 1: "τοῦτο γὰρ ψυχῆς ἐστι γνησίως πρὸς αὐτὸν διακειμένης (this pertains to a soul genuinely disposed toward him)" as "hoc enim animae est quae se germane habet ad Deum"(95).
3. *Habere ad* is also found in pre-Christian Latin, though infrequently(96). But *sursum habere* is attested in Latin, in the Vergilian appendix, no less: "... hunc deum vereberis manumque sursum habebis" (*Priapea* II, 16-17). This is significant, for apart from our liturgical dialogue I have not found one single instance of ἄνω ἔχω in Greek.

Still, I do not think one can really make a convincing case for *corda habere ad* being better in Latin than its counterpart in Greek(97). For *habere* does not have the flexibility of ἔχειν to mean "direct (or be directed) toward."

Alone, *sursum corda* — ἄνω τὰς καρδίας is in both languages an abrupt command, with the ring of "eyes right!" or "hands up!", as Baumstark has pointed out(98). But there is also nothing unusual about that. Liturgies contain numerous such peremptory commands: ὀρθοί, βλέπετε, παύσασθε, κλίνατε, ἀναστῆτε, προέλθετε, πετάσατε, στάθητε, προσεύξασθε, ἀσπάσασθε, ἀπολεύεσθε, etc.(99) So here too I see no reason to prefer the Latin. And when this command is taken as a unit with the verb, the Greek is preferable.

When all is said and done, therefore, I think that Greek was the original language of the entire dialogue, though I am not entirely comfortable with arguments from what can or cannot be said in a

(95) PG 63, 160, 377-78. I owe this reference to Prof. John Callahan of Dumbarton Oaks.

(96) *Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig: B. G. Teubner 1936-1942) VI.3, 2421.

(97) STEPHANUS III, 2622.

(98) A. BAUMSTARK, *Das "Problem" des römischen Messkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Grund, Ephemerides Liturgicae* 53 (1939) 215.

(99) E. g. BRIGHTMAN 3-9, 13, 113, 124-25, 132, 134, 142, 156, 159-60, 163-64, 175, 375; SWAINSON 2-3, 6, 8, 10, 16, 18, 20, 22, 26-27; G. KHOURI-SARKIS, *Réception d'un évêque syrien au VIe siècle*, OS 2 (1957) 161, 173-74.

language. After all, the hapax legomenon occurs often enough to have its own name. What can't be said remains thus until it has been. And although we cannot specify further when and where our liturgical formula arose, its initial Christian use seems to have been in the liturgy itself. The two texts of *The Shepherd* of Hermas 18 : 9 and 40 : 6 are so strikingly similar to the liturgical exhortation found only sixty years later in Hippolytus that it is difficult not to see in them an echo of the liturgical dialogue. As for Dix's hypothesis that the dialogue might have originated in Rome, its appearance first in early Roman documents such as Hermas and especially *ApTrad*, which we know had considerable influence on liturgical usage throughout the early Church, then soon thereafter in Cyprian, makes this a plausible explanation, though there is no way to prove it.

MEANING

In the non-liturgical parallels already cited, to have the heart up to the Lord is simply a metaphor for having one's life focused on God and things spiritual, and not on the things of this world. Col 3 : 3 sums up this meaning:

> If then you have been raised with Christ, seek the things that are above (τὰ ἄνω), where Christ is, seated at the right hand of God. Set your mind on things that are above (τὰ ἄνω), not on things that are on earth. For you have died, and your life is hid with Christ in God.

Our first commentary on the *sursum corda*, Cyprian, *De dominica oratione* 31 (100), says much the same thing, and Cyril of Jerusalem, our earliest eastern commentator, has similar thoughts. His *Catechesis 5* begins by citing 1 Pet 2 : 1, "So put away all malice and all guile and insincerity, and envy and all slander," and then proceeds to put the entire preparation for the anaphora in this context. The *lavabo* is a sign of purity and freedom from sin (*5*, 2); the kiss of peace shows we have forgotten wrongs and been reconciled before making our offering, in the spirit of Mt 5 : 23 (*5*, 3). The dialogue is explained similarly (*5*, 4):

(100) CCL 3A, 109.

> After this the priest cries aloud, *Lift up your hearts.* For truly ought we in that most awful hour to have our heart on high with God, and not below, thinking of earth and earthly things. The priest then in effect bids all in that hour abandon all worldly thoughts, or household cares, and to have their heart in heaven with the merciful God. Then ye answer, *We lift them up unto the Lord*: assenting to him, by your avowal. But let no one come here, who with his lips can say "We lift up our hearts to the Lord," but in mind employs his thoughts on worldly business. God indeed should be in our memory at all times, but if this is impossible, at least in that hour this should be our earnest endeavour(101).

Caesarius of Arles († 542), *Serm. 22*, 4 relates the dialogue to Phil 3: 19-20: "... they glory in their shame with their mind set on earthly things, but our commonwealth is in heaven"(102). The interpretation is standard, and there is no need to multiply texts further.

So the notion of elevating our minds and hearts to the Lord always, but especially in the context of prayer, is a commonplace, and both forms of the exhortation, "hearts" or "mind," mean the same thing. The primitive metaphor "Lift up your hearts" obviously refers to a rational act, and Tomás Špidlík has shown that "heart," in the more common biblical sense of the seat of various psychological functions, is practically interchangeable with νοῦς(103). Fathers speak of purity of mind or heart and clearly mean the same thing. Furthermore, there can be little doubt that νοῦς is a substitution for the original καρδίας that could have originated only among hellenophone Christians with their speculative and intellectualist propensities.

(101) Trans. R. W. CHURCH in ed. CROSS (note 16 above) 72-73.

(102) CCL 103, 102.

(103) *La spiritualité de l'orient chrétien* I (OCA 206, Rome 1978) 105-108; ID., *The Heart in Russian Spirituality*, D. NEIMAN, M. SCHATKIN (eds.), *The Heritage of the Early Church* (OCA 195, Rome 1973) 362-67. Cf. also S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno* (Rome 1959); BOUMAN, *Variants* 112-13; and the discussion of νοῦς-καρδία and other Greek terms for spiritual faculties in F. VAN DE PAVERD, *Confession (exagoreusis) and "Penance" (exomologesis) in De lepra of Methodius of Olympus*, I, OCP 44 (1978) 326-39.

SITZ IM LEBEN

But if our hearts should be on high always, then why was this exhortation restricted initially to the eucharist? We see this in *Ap Trad* 25, a passage missing in our earliest source of this document, the Latin palimpsest folia of codex *Verona LV* (*53*), because of a lacuna, but reconstructed in modern editions of *ApTrad* from a later source of the document, the Ethiopic version of the Alexandrian *Sinodos*(104). The relevant passage reads:

> 25. When the bishop is present, and evening has come, a deacon brings in a lamp; and standing in the midst of all the faithful who are present (the bishop) shall give thanks. First he shall say this greeting: "The Lord be with you."
>
> And the people shall say: "With your spirit."
>
> (He:) "Let us give thanks to the Lord."
>
> And they shall say: "It is fitting and right; greatness and exaltation with glory are his due."
>
> And he does not say, "Up with your hearts," because that is said (only) at the offering(105).

We are not told the reason for this restrictive final rubric, but the sober — even jejune — patristic commentaries on the exhortation, and its non-eucharistic context in Hermas, would seem to exclude Dix's explanation that the *sursum corda* was "confined strictly to use at the sacramental eucharist, unlike other parts of the dialogue," because it is "intended to remind the *ecclesia* that the real action of the eucharist takes place beyond time, in 'the age to come'"(106). Ferguson offers a more pedestrian explanation. He argues that the command was not used at the agape because the people were reclining at table, and, as F. J. Dölger proposed, the *sursum corda* was a command to rise and raise the arms to heaven in prayer(107). Even if *sursum corda* were not used at the agape for

(104) On this source cf. BOTTE xx-xxiv, xxxix-xli.

(105) *Ibid.* 64; trans. G. J. CUMING, *Hippolytus: A Text for Students* (Grove Liturgical Study 8, Bramcote, Notts. 1976) 23.

(106) G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (London 1945²) 127.

(107) E. FERGUSON, *Sursum Corda* 362. Dölger's theory is discussed below, pp. 74-75.

this reason, that does not explain its exclusion at other non-eucharistic forms of prayer.

Furthermore, though *ApTrad* 27 makes it clear that the faithful reclined for the meal([108]), it seems hardly likely they were reclining while the bishop was standing at prayer, and the text, just cited, explicitly affirms that he was standing. In Tertullian's description of the agape in *Apologeticum* 39 : 16-18, the prayer is said before reclining for the meal, for one must not recline to taste food without previously tasting prayer: "Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur" (39 : 17)([109]). It is likely that the same standing posture was assumed for the washing of the hands, lucernarium, hymns, and concluding prayer which followed the repast (39 : 18).

So I think a more likely reason for omitting the *sursum corda habemus ad dominum* was the presence of catechumens at the agape, clearly testified to in *ApTrad* 26-28([110]) and Ps.-Athanasius, *De virginitate* 13([111]), though they were explicitly forbidden to recline and partake of the meal, receiving instead their own portion known as "the bread of exorcism"([112]). Since catechumens could neither eat nor pray with the baptized, and were surely not yet considered as having their hearts above, with the Lord, the *sursum corda* was not for them. But the discipline did not last, apparently, for already in the 5th century the *TestDom* I, 26 gives a variant of the dialogue, including the exchange "*Defixa* (ܩܒܝܥܐ) *sint corda vestra – habemus apud Dominum,*" at the non-eucharistic service of morning praise([113]). And the 8th-century *Gelasian Sacramentary* I, 40 has the *sursum corda* at the blessing of the chrism([114]).

([108]) Botte 68.

([109]) CCL 1, 152-53.

([110]) Botte 68-72.

([111]) E. A. von der Goltz (ed.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Leipzig 1905) 47-48.

([112]) *ApTrad* 26, Botte 68. On the agape, see H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, with intro. and further inquiry by R. D. Richardson (Leiden 1979) 161-64.

([113]) Rahmani 54. Compare the dialogue of the eucharist in I, 23 (p. 38), where qbiha is not found.

([114]) Ed. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior, Fontes 4, Rome 1968) I, 40, n. 385 (p. 62).

At any rate the orant position is undoubtedly the original *Sitz im Leben* of the command. Christians prayed standing, with hands and eyes raised heavenward, and the *sursum corda* served as a rubric inviting the faithful not only to assume the proper spiritual stance demanded by this most solemn moment of Christian prayer, but also the corresponding prayer posture.

> The congregation was hereby aroused for the high moment of its assembly. The people were invited to arise and thereby lift their hearts to God, this finding expression in the outward elevating of the arms for prayer. The people responded by their gesture and their words in the offering of themselves to God. The sacrifice of prayer and thanksgiving was thus accomplished by a symbolic sacrifice as the people presented themselves before God(115).

Pagans(116) and Jews(117) prayed in the same way, and among Christians the orant position is illustrated in the earliest catacomb art(118) and described or explicitly enjoined in numerous texts(119). Indeed, it was so common among Christians that Tertullian tells us

(115) FERGUSON, *Sursum Corda* 362.

(116) VERGIL, *Aeneid* II, 688ff; EUSEBIUS, *De Vita Const.* IV, 15 and 19, GCS 7, *Eusebius* I, 123-25. Cf. HEILER 101-2.

(117) Is 1:15; Ps 122/123:1-3; Jn 11:41; Lk 18:23. Cf. HEILER 138-39.

(118) FERGUSON, *Sursum Corda* 361-62; illustrations esp. from the Catacombs of San Callisto and Santa Priscilla, Rome, in A. GRABAR, *The Beginnings of Christian Art, 200-395* (The Arts of Mankind 9, London 1967) figs. 25, 26, 58, 96-97, 102, 104, 113-15, 119-20, 135, 140, 142-43, 145-46; ID., *Christian Iconography. A Study of its Origins* (Bollingen Series XXXV.10, Princeton 1968) figs. 13, 15-17, 188-95.

(119) 1 Tim 2:8; 1 Clement (ca. 90) 2:3, 29:1; Acts of Paul and Thecla 34 (C. TISCHENDORF, *Apocalypsis Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, additis Evangeliorum et Actuum Apocryphorum Supplementis*, Leipzig 1866, 55); JUSTIN, *Apol.* I, 67; *ApTrad* 25 (BOTTE 64); CLEMENT († ca. 215), *Stromata* VII, 7, 40:1, 43:6-8 (GCS 17, *Clemens Alex.* III, 30, 32-33); *Didascalia* (3rd c.) II, 54:1, 57:5 (FUNK I, 154, 160-62); TERTULLIAN († post 220), *Apol.* 30.4; *De spectaculis* 25; *De oratione* 14, 17:1, 29:4; *De baptismo* 20, 5 (CCL 1, 141, 249, 265-66, 274, 295); ID., *De idololatria* 7, 1 (CCL 2, 1106); CYPRIAN, *Ad Donatum* 14; *Ad Demetrianum* 16; *De dominica oratione* 6 (CCL 3A, 11, 44, 92); ORIGEN († ca. 254) *De oratione* 31, 2 (GCS 3, *Origenes* II, 396). Clement even refers to standing on tiptoe, in prayer: τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν (*Stromata* VII, 7, 40:1, GCS 17, *Clemens Alex.* III, 30), a practice seen also in Judaism (cf. DÖLGER, *Sol salutis* 316 note 5, 318).

they were ridiculed as "cloud counters"(120). There can be little doubt about the link between *sursum corda (mentem)* and this custom. From Origen, *Contra Celsum* VII, 44(121) and Eusebius, *Vita Const.* IV, 19(122) it is clear that the lifting up of the eyes was but a sign of the elevation of the soul. *TestDom* I, 35 makes it explicit: "*Surgamus... Sursum oculos cordium vestrorum...*"(123).

Christians not only stood with arms raised for prayer. They stood facing east, a general practice in Antiquity(124). Pagans(125) and Philo's *Therapeutae*(126) prayed to the rising sun, and orientation in both private(127) and liturgical(128) prayer is well attested among

(120) TERTULLIAN, *Apol.* 24.5, CCL 1, 134.

(121) GCS 2, *Origenes* I, 195-96.

(122) GCS 7, *Eusebius* I, 125.

(123) RAHMANI 82-83.

(124) K. GAMBER, *Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert, Römische Quartalschrift* 67 (1972) 49-64; DÖLGER, *Sol salutis*; M. METZGER, *La place des liturges à l'autel, Revue des sciences religieuses* 45 (1971) 124-38; C. VOGEL, *L'orientation vers l'est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique*, OS 9 (1964) 3-37; ID, *Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien, Revue des sciences religieuses* 36 (1962) 175-211; ID., *Versus ad orientem. L'orientation dans les Ordines romani du haut moyen-âge, Studi medievali* series 3, I. 2 (1960) 447-469 and *La maison-dieu* 70 (1962) 67-99; HEILER 138-39.

(125) References in DÖLGER, *Sol salutis* 309, 320ff.

(126) "... they stand with their eyes and whole body eastwards and when they see the sun rise they raise their hands to heaven and pray for a good day, and the knowledge of truth and clear judgement." *De vita contemplativa* 89, F. DAUMAS, P. MIQUEL (eds.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 29 (Paris 1963) 144-46. Cf. Wis 16:28.

(127) EPIPHANIUS, *Panarion* 19, 3:5-6, GCS 25, *Epiphanius* I, 220 concerning the Jewish-Christian sectarian Elchasai (ca. 100) (cf. DÖLGER, *Sol salutis* 194ff); CLEMENT, *Stromata* VII, 7, 43:6-7, GCS 17, *Clemens Alex.* III, 32-33; TERTULLIAN, *Ad nationes* 1, 13; *Apol.* 16, 10-11, CCL 1, 32, 116; ORIGEN, *De oratione* 32, GCS 3, *Origenes* II, 400-401; Martyrdom of Pionius the Presbyter and his Companions 21, H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972) 162-64; GREGORY OF NYSSA, *Life of St. Macrina* († 379) 23, ed. P. MARAVAL, SC 178 (Paris 1971) 216; cf. DÖLGER, *Sol salutis, passim.*

(128) E.g. *Didascalia* II, 57:5, FUNK I, 160; *ApConst* II, 57:14, VII, 45:2, METZGER, I, 316; III, 106; Coptic MK and the Ethiopian liturgy, BRIGHTMAN 131, 164, 231; RENAUDOT (note 73 above) I, 12-13; Alexandrine Greek BAS and GREG, *ibid.* I, 64, 94; SWAINSON 23, 27; MACOMBER, *The Greek Text of*

Christians too. Indeed, both to stand and face east for prayer were considered typically Christian postures, as we see in the explanation of Christian initiation in *ApConst* VII, 45 : 1-2, and at the eucharist in II, 57 : 14-21, where the people stand and face east for the "universal prayer" and the anaphora (129).

This may be related to the *sursum corda—habemus ad dominum* exchange. Klaus Gamber has pointed out that the command "πρὸς τὸν κύριον" means to face east, and Dölger also interprets the response *habemus ad dominum* as reflecting this posture (130). Some early evidence supports this view. In the *Passion of St. Fructuosus* 2 († 259) of Tarragona in Spain we read that the saint, on being sentenced, "respexit ad Dominum et orare coepit inter se" (131). In this context, to "face the Lord and begin to pray" can only mean to turn eastwards. In Christian Latin the conventional phrase for orientation in prayer was *conversi ad dominum* (132).

These postures and gestures were no mere ritualism. They were the outward sign of interior dispositions of recollection, purity of mind and heart, and prayer. To look up and face east was seen as a specifically Christian posture implying the true faith, and worthiness. Pagans looked elsewhere in prayer. They were still grovelling in the dust of their evil ways, Clement tells us, whereas Christians had their eyes raised from earth to heaven (133). Downcast eyes were for those in need of penance, or for the unbaptized. Eusebius, *Church History* VII, 9 : 3, tells us about a convert to orthodoxy:

> He said that his soul was now greatly pierced with sorrow, and that he did not have the confidence to lift his eyes to God, because he had begun Christian life with these impious words and deeds [i.e. heretical baptism] (134).

---

the Coptic Mass (note 25 above) 323, 328; and DÖLGER, *Sol salutis, passim*, esp. 320ff and the references in note 124 above.

(129) METZGER III, 106; I, 3.

(130) GAMBER, *Conversi ad Dominum* (note 124 above) 49-50; DÖLGER, *Sol salutis* 323ff.

(131) MUSURILLO, *Acts* (note 127 above) 178.

(132) DÖLGER, *Sol salutis* 331ff cites numerous texts. See also the articles of GAMBER and VOGEL cited above in note 124.

(133) *Protrepticus* X, 106, 2, GCS 12, *Clemens Alex.* I, 76.

(134) GCS 9.2, *Eusebius* II.2, 646ff.

Christians, however, did have this confidence, according to Tertullian's *Apol.* 30. 4: "We Christians look there [to heaven] and pray with hands outstretched because they are without guilt, with bare heads because we do not blush..."(135). Ambrose, *De sacramentis* (AD 390-91) V, 4 : 19 relates such audacity directly to baptism: only through that filiation can we dare to raise our eyes to God and say, "Our Father."

> O homo, faciem tuam non audebas ad caelum adtollere, oculos tuos in terram dirigebas, et subito accepisti gratiam Christi, omnia tibi peccata dimissa sunt. Ex malo servo factus es bonus filius. Ideo praesume, non de operatione tua, sed de gratia Christi! ... Ergo adtolle oculos ad Patrem ... et dic, "*Pater noster*"(136)!

Later diaconal admonitions before the anaphora such as those in the 5th century *TestDom* I, 23 do no more than spell all this out in explicit terms:

> *Diaconi proclamatio super Eucharistiam.*
>
> In coelos corda vestra.
> Si quis odium contra proximum habet, reconcilietur.
> Si quis in conscientia incredulitatis versatur, confiteatur.
> Si quis mentem habet alienam a praeceptis, discedat.
> Si quis in lapsu est peccati, ne se abscondat; nefas est ei se abscondere.
> Si quis aegrota mente laborat, ne accedat.
> Si quis pollutus, si quis non firmus, locum det.
> Si quis alienus a praeceptis Jesu, abeat.
> Si quis prophetas despicit, semet segreget; ab ira Unigeniti semet servet.
> Ne crucem despiciamus.
> A minis Domini nostri fugiamus.
> Videntem habemus Patrem luminum cum Filio, angelosque visitatores.
> Vosmetipsos videte, ne in proximos vestros odium teneatis.
> Videte, ne quis in ira versetur; Deus videt.
> Sursum corda vestra ad offerendum in salutem vitae et sanctitatis.
> Sapientia Dei suscipiamus gratiam, quae nobis donata est(137).

It is easy to see how such diaconal admonitions, as well as the later preanaphoral rites with the *lavabo*, the prayers of apology *pro clero*, the chants like the Cherubicon that adumbrate the *sursum cor-*

(135) CCL 1, 141.
(136) CSEL 73, 66.
(137) RAHMANI 36-39.

da theme, the profession of faith, the mutual reconciliation of the *pax*, are all ritual explications of dispositions initially expressed in the introductory dialogue of the eucharist([138]).

Far more than a simple dialogue, then, our text is the original nucleus of the apotropaic *praefatio*, the warning off of the unworthy discussed above([139]). In his reply to Celsus, Origen, *Contra Celsum* III, 60 relates this *praefatio* before the mysteries to the raising of mind and heart to God:

> And as we teach... that "wisdom will not enter into the soul of a base man, nor dwell in a body that is involved in sin" (Wis 1 : 4), we say, whoever has clean hands and therefore lifts up holy hands to God, and by reason of being occupied with elevated and heavenly things can say, "The lifting up of my hands is like the evening sacrifice" (Ps 140 : 2), let him come to us...([140]).

This apotropaic sense of the *sursum corda* is remembered as late as Anastasius of Sinai († *post* 700). In his *Oratio de sacra synaxi* he treats it in the context of the reconciliation at the *pax*, the petition for forgiveness in the Lord's Prayer, and the *sancta sanctis* warning off the unworthy before communion([141]).

So when we are exhorted to lift up our hearts, and respond that we have them to the Lord, we are reminded once again of the struggles of our fathers in the faith, and of many of our brothers and sisters in totalitarian lands today, to offer pure worship to the Lord. And the intensity of spiritual commitment the response implied could well remind us that we too should be *conversi ad dominum*, we who live in an age in which some seem to think the only requirement for approaching the sacred mysteries is the ability to open one's mouth.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert TAFT, S.J.

([138]) See R. TAFT, *The Great Entrance* (OCA 200, Rome 1978²) 62ff, 163ff, 279ff, 357ff, and *passim*. Anastasius of Sinai links the *sursum corda* with the *pax* (below at note 141).

([139]) Pp. 49-53.

([140]) GCS 2, *Origenes* I, 254; trans. adapted from *Ante-Nicene Fathers* IV, 488.

([141]) PG 89, 841.

VINCENZO RUGGIERI S.J.

Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il *Barberinianus graecus 336*

Sebbene l'edizione completa del *Barberinianus graecus 336* (SM) resti ancora da farsi, l'importanza di questo manoscritto non ha bisogno di essere sottolineata(1). Ovunque citato, direttamente o indirettamente, questo eucologio è stato oggetto di considerevole attenzione da parte di studiosi che hanno trattato le liturgie eucaristiche, la liturgia battesimale e l'ufficio delle Ore nella Chiesa bizantina. Queste pagine terranno conto di una sezione del manoscritto che vorremmo chiamare transitoria; essa tratta della consacrazione della chiesa e del relativo altare; quindi della cerimonia della dedicazione. La si chiama transitoria perché e stata posta dal compilatore fra le liturgie eucaristiche e le χειροτονίαι, prima della lunga serie di preghiere da usarsi per varie occasioni(2).

Il termine ἐγκαίνια è stato usato dagli scrittori bizantini, benché la sua concreta complessità non sia stata apertamente spiegata o descritta. SM riesce a mostrare la fase che la storiografia e le pagine agiografiche lasciavano solo parzialmente intravvedere nell'uso del termine. Infatti è soprattutto nella seconda cerimonia di SM, la dedicazione, che si riscontra un punto di riferimento per numerosi eventi evocati da pagine storiche ed agiografiche. Essa è l'apertura del nuovo tempio (ναὸς) che coincide con la deposizione delle sante reliquie ad opera del patriarca quasi sempre alla presenza di un folto numero di fedeli. La prima cerimonia, invece, quella chiamata da SM «consacrazione», risulta alquanto nuova ed allarga l'evento, collocandolo nel suo vero contesto. Dalla natura di questa cerimonia veniamo

(1) A. Jacob intraprese anni addietro l'immane compito della edizione di *SM*.

(2) Che questa inserzione sia perspicace lo si deduce dai riferimenti tematici e terminologici delle due cerimonie alle liturgie e alle χειροτονίαι. Senza dubbio, l'edizione completa sottolineerà l'apporto delle varie preghiere, qui volutamente ignorato.

OCP 54 (1988) 79-118

anche a spiegarci perché le fonti siano reticenti sul suo contenuto: il carattere tipicamente sacro dell'evento lo imprigionava, «a porte chiuse», nell'edificio ancora fresco di muratura. Ma ci si trova comunque di fronte ad un testo liturgico che offre allo storico indizî interessanti e stimolanti.

Preciso subito che pur nella stretta analogia con la liturgia battesimale, ciò che accade nella prima cerimonia, quanto al tempio e quanto all'altare, non può essere posto sul medesimo piano sacramentale del battesimo. Infatti il testo propone una filigrana di temi, tramiti, processionalità, terminologie che alludono alla prassi battesimale ma che non possono essere equiparati a quest'ultima. Il nostro esame terrà conto di questa forte analogia, ma senza supporne l'identità di natura. Soltanto tenendo conto della differenza sostanziale fra il testo di SM e la liturgia battesimale si può situare e spiegare il contenuto peculiare del nostro testo ed il suo uso linguistico.

SM mostra nel suo insieme la mentalità religiosa di Bisanzio proprio perché allarga lo sguardo sull'intera città, sottolineandone il carattere festivo. Si ci si chiede il perché della analogia battesimale con la consacrazione di un tempio, non può sfuggire il complesso nodo di problemi storici che pone la topografia constantinopolitana. La città bizantina si trova quasi sempre su fondazioni romane, ed i nuovi cittadini, ora cristiani, sono attorniati da edifici, più o meno preservati e spesso privi di significato agli occhi dei nuovi abitanti, anche perché tali edifici hanno il marchio del paganesimo. La storia dell'architettura bizantina mostra a profusione il reimpiego di templi e costruzioni pagane a fini ecclesiastici. Nuove chiese erano costruite su templi antichi, usandone il materiale litico, cosicché il terreno dell'encenia pagana veniva occupato dalle varie costruzioni di cui il vescovo abbisognava per le sue funzioni religiose e civili nella *polis*(3). Situare allora le cerimonie nel contesto più largo della storia comporta una lettura più logica e strutturale del documento stesso.

Alla nostra esegesi, seguirà una nota sulla fondazione di una chiesa. La pagina liturgica è alquanto antica e per il suo tenore

(3) Per questa fase di transizione, cfr. C. MANGO, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris 1985. Dello stesso autore, aspetti della vita bizantina in *Daily life in Byzantium*, JÖB 31/1 (XVI Inter. Byzantinistenkongress, Akten I/1, Wien 1981), p. 337-353. Vedasi anche *Addendum to the Report on Everyday Life*, JÖB 32/1 (Akten II/1), Wien 1982, p. 252-257.

tematico e logico si è pensato di proporla al lettore cosicché possa seguire coerentemente le varie fasi dell'erezione di una nuova chiesa.

SM presenta la prima cerimonia dal fol. 145 (numerazione inferiore) al fol. 157; la seconda è descritta dal fol. 157 al fol. 159([4]).

Nell'apparato si sono usati:

A = *Sinait. graec. 959*([5]);
B = *Bodleianus Auct. E. 5. 13*([6]);
G = Goar, quale testo edito([7]).

L'apparato segue i vari brani del testo distinguendo le rubriche dalle preghiere. La variante si riferisce solamente al termine su cui è posto l'esponente; qualora invece il contesto lo richieda o si ha una variante più lunga, si dà in apparato anche il brano del testo. Le citazioni bibliche inserite nel corso delle preghiere sono già identificate dal Trempelas([8]); il testo greco è seguito dalla traduzione italiana([9]).

([4]) *SM* ha ricevuto la sua prima descrizione da A. Strittmatter, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar, Ephemer. Lit.* 47 (1933) p. 329-367. A. Jacob, *Les Euchologes du Fonds Barberini Grec de la Bibliothèque Vaticane, Didaskalia* (IV (1974), p. 154-7; P. Canart-V. Peri, *Sussidi bibliografici per i Manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (= *Studi e Testi* 261), Città del Vaticano 1970, p. 143-4.

([5]) V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1886, p. 205; K. W. Clark, *Cheklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai*, Washington 1952, p. 10; A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgiěskich Rukopisei, II, Εὐχολόγια*, Kiev 1901, p. 60-2 (ff. 128-136v).

([6]) A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauver «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5. 13, Bull. de l'Instit. Hist. Belge de Rome*, 50 (1980), p. 331-335 (nn. 25-26.4).

([7]) J. Goar, *Euchologium sive Rituale Graecorum*, Venezia 1730, rist. Graz 1960.

([8]) Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, II, Ἀθῆναι 1955, p. 133-5; 136, 141-2; 125; 130.

([9]) Il lettore trova facilmente ulteriore bibliografia sui vari temi in: DACL (F. Cabrol-H. Leclerq), DTC (A. Vacant-E. Mangenot), DCA W. Smith-S. Cheetham), DAC (A. Martigny), TWNT (G. Kittel-G. Friedrich); DB (F. Vigouroux), *Thesaurus* (H. Stephanus), *Greek Lexicon* (E. A. Sophocles), *A Patristic Greek Lexicon* (G. W. H. Lampe), nei due *Glossaria* di C. du Cange, e in *Realencyclopädie* (Pauly-Wissowa). Per un utile, generale riferimento bibliografico al nostro tema, sono da considerarsi Simeone di Tessalonica, *De sacro Templo*, PG 155, 305-361; N. Cabasilas, *De vita*

TEXTUS I

P. 294 *Τάξις*[1] *γινομένη ἐπὶ καθιερώσεως ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς ἐν αὐτῷ //*
P. 295 *ἁγίας*[2] *τραπέζης.*

Πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῶν ἐγκαινίων, πρὸ τοῦ παραγίνεσθαι[3] *τὸν*([a]) *πα-*
5 *τριάρχην ἐν τῷ μέλλοντι ἐγκαινίζεσθαι ναῷ, προπέμπεται ὁ ἐπὶ τῶν χει-*
ροτονιῶν, καὶ προσκευάζει τοὺς μαρμαραρίους[4], *στῆσαι τὴν τράπεζαν.*
Καὶ πληρούντων αὐτῶν τὸ ἔργον καὶ ἀναχωρούντων[5], *εἰσέρχεται ὁ πα-*
τριάρχης ἐν τῷ ναῷ. Καὶ πάντων τῶν λαϊκῶν ἐξερχομένων καὶ μηδενὸς
ἔσω μένοντος σὺν αὐτῷ πλὴν κληρικῶν μόνων καὶ πανταχόθεν ἀσφαλι-
10 *σμένης*[6] *τῆς ἐκκλησίας, ποιεῖ ἐκ*[7] *τῶν διακόνων εὐχήν.*
P. 296 *Καὶ λέγοντος*[8]· Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, // *κλίνει γόνυ ὁ*
πατριάρχης παρὰ τὰς θύρας τοῦ ἱερατείου διὰ τὸ μήπω τὴν ἐν αὐτῷ[9]
ἀποτεθεῖσαν[10] *τράπεζαν ἁγιασθῆναι*[11].
Καὶ ὅτε ἀναστῇ ὁ πατριάρχης, ὁ μὲν[12] *διάκονος λέγει·*

[1] Τάξις... ναοῦ: A εὐχὴ ἐπὶ καθιερώσεως ναοῦ. [2] ἁγίας: B om.: [3] A B παραγένεσθαι. [4] B G μαρμαρίους. [5] ἀναχωρούντων... ναῷ: A B ἀναχωρούντων, παραγίνεται ὁ πατριάρχης καὶ ἔρχεται (B εἰσέρχεται) ἐν τῷ ναῷ. [6] A B ἀσφαλιζομένης. [7] A B εἰς. [8] λέγοντος... κλίνει: A λέγοντος αὐτοῦ κλίνοντας τὰ γόνατα, κλίνει. B λέγοντος αὐτοῦ κλίναντες τὰ γόνατα ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, κλίνει. [9] B ἑαυτῷ. [10] add. ἁγίαν. [11] B ἀνασθῆναι (JACOB ἁγιασθῆναι). [12] A om. —

---

in Christo, PG 150, 625-636; le note del GOAR al suo testo, pp. 666-671; P. de MEESTER, *Studi di Rito Bizantino. Libro II, parte VI: Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930, p. 174-201. Sebbene basato su tradizioni posteriori, anche S. SALAVILLE, *Cérémonial de la consécration d'une église selon le Rite Byzantin*, Città del Vaticano, 1937. Il fascicolo di *La Maison Dieu* 70 (1962) è tutto dedicato a questo tema; H. EMONDS, «*Enkainia*» in *Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche M. Laach am 24. August 1956*, Düsseldorf 1956, p. 40 Le «*Cronache*» bizantine sono citate dalla edizione di Bonn.

([a]) Tex. legit τον τον.

15 Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, ἀνάστησον[1] καὶ διαφύλαξον[2] ἡμᾶς[3] ὁ Θεὸς τῇ σῇ χάριτι.
Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς σωτηρίας[4] τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τοῦ[5] Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου[6], εὐσταθείας τῶν[7] ἁγίων
20 τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς τῶν πάντων ἑνώσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ[8] τοῦ ἀρχιεπισκόπου[9] ἡμῶν του-δε καὶ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν[10] αὐτοῦ καὶ τῶν συμπαρόντων αὐτῷ ἱερέων, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. //
25 Ὑπερ τοῦ ἁγιασθῆναι τὸν οἶκον τοῦτον καὶ τὸ ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, [τοῦ Κυρίου] δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν[11] βασιλέων, παντὸς[12] τοῦ παλατίου, καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
30 Ὑπὲρ[13] τοῦ συμπολεμῆσαι αὐτοῖς[14] Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ ὑποτάξαι([a]) αὐτοῖς πάντα ἐχθρὸν καὶ πολεμίον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ[15] τῆς πόλεως ταύτης καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ[16] τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ οἰκούντων ἐν αὐτοῖς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας[17] τῶν καρπῶν τῆς[18] γῆς καὶ
35 καιρῶν εἰρηνικῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὑπὲρ πλεόντων καὶ[19] ὁδοιπορούντων, νοσούντων[20], καμνόντων[21] αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου (δεηθῶμεν). //
Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς[22] ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς[23] κινδύνων καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
40 Καὶ[24] ὑπὲρ πάντων[25] τῶν χρῃζόντων τῆς παρὰ τοῦ Κυρίου βοηθείας, καὶ ἀντιλήψεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερεδόξης([b])[26] εὐλογημένης[27] δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ τῶν[28] ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου τοῦ-δε οὗ ἐστιν ὁ ἐγκαινιζόμενος
45 ναός.

[1] A om. [2] B om. [3] ἡμᾶς.... χάριτι: A B om. [4] σωτηρίας.... δεηθῶμεν: A om. [5] τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν: B om. [6] κόσμου.... δεηθῶμεν: A om. [7] τῶν ἁγίων... δεηθ.: B om. [8] ὑπὲρ τοῦ.... δεηθῶμεν: A ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν τοῦ-δε ἱερωσύνης, διαμονῆς, εἰρήνης, ὑγείας καὶ σωτηρίας αὐτοῦ καὶ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτοῦ τοῦ

([a]) Bis repetitur.
([b]) Tex. legit υπερδοξ.

Κυρίου δεηθ. Ἐκτενέστερον ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν συμπαρόντων αὐτῷ (sed αὐτοῦ legit) ἱερέων... καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ Κ. δ. [9] G ἐπισκόπου. [10] τῶν χειρῶν... δεηθῶμεν: B τῶν χειρῶν αὐτοῦ τοῦ Κυρίου δεηθ. <Ἐ>κτενέστερον ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν συμπαρόντων αὐτῷ ἱερέων τοῦ Κυρίου δεηθ. [11] ἡμῶν βασιλέων... δεηθῶμεν: B om. [12] παντὸς τοῦ... δεηθῶμεν: A om. [13] ὑπὲρ τοῦ... δεηθῶμεν: B om. [14] αὐτοῖς... δεηθῶμεν: A om. [15] ὑπὲρ τῆς.... δεηθῶμεν: A ὑπὲρ τῆς πόλεως ἡμῶν καὶ πάσης πόλεως. [16] καὶ τῶν... δεηθῶμεν: B om. [17] εὐφορίας... δεηθῶμεν: A om. [18] τῆς γῆς... δεηθῶμεν: B om. [19] A B om. [20] νοσούντων... δεηθῶμεν: A om. [21] καμνόντων... δεηθῶμεν: B om. [22] ἡμᾶς... δεηθῶμεν: A om. [23] ὀργῆς.... δεηθῶμεν: B om. [24] καὶ ὑπὲρ... δεηθῶμεν: B om. et legit Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον. [25] G πάνσων. [26] ὑπερεδόξης... ναός: A om. ὑπερεδόξης: B G om. [27] B G ὑπερευλογημένης. [28] καὶ τῶν ἁγίων.... ναός: B καὶ τοῦ ἁγίου τοῦ δεῖνος, οὗ ἐστιν ὁ ἐγκαινιζόμενος ναός, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τήν. —

Ὁ δὲ πατριάρχης ἔν τε[1] τῷ γονυκλῖναι[2] ἐν τῷ ἑστάναι[3] αὐτὸν καὶ γίνεσθαι τὴν τοῦ διακόνου εὐχὴν ἐπεύχεται λέγων[4] ταῦτα·

[1] B G om. [2] γονυκλῖναι ἐν τῷ: A γονυκλιτεῖν ἔν τε τῷ. B γονυκλιτεῖν αὐτὸν ἔν τε τῷ. [3] G ἱστάναι. [4] A om. λέγων ταῦτα: B om. et add. οὕτως. —

Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀΐδιος, ὁ ἐκ μὴ[1] ὄντων εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παραγαγών· ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, καὶ θρόνον ἔχων τὸν οὐρανόν,
P. 299 50 τὴν δὲ γῆν ὑποπόδιον· // ὁ τῷ Μοϋσῇ([a]) πρόσταγμα[2] δοὺς καὶ ὑπογραμμόν, τῷ δὲ Βεσελεὴλ πνεῦμα[3] ἐνθείς, καὶ[4] ἱκανώσας αὐτοὺς πρὸς ἀπαρτισμὸν τῆς τοῦ μαρτυρίου σκηνῆς, ἐν[5] ᾗ δικαιώματα ἦν, τῆς ἀληθείας εἰκόνες καὶ προχαράγματα· ὁ τῷ Σολομῶντι πλάτος καὶ χῦμα καρδίας δωρησάμενος, καὶ διὰ αὐτοῦ τὸν πάλαι[6] ναὸν
55 ἀναστήσας, τοῖς ἁγίοις[7] δὲ καὶ[8] πανευφήμοις ἀποστόλοις τὴν ἐν Πνεύματι λατρείαν καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς ἐγκαινίσας τὴν
P. 300 χάριν, καὶ δι-//- αὐτῶν τὰς ἁγίας σου ἐκκλησίας, καὶ τὰ θυσιαστήριά σου, Κύριε τῶν δυνάμεων, ἐν πάσῃ καταφυτεύσας τῇ γῇ, εἰς τὸ προσάγεσθαί σοι τὰς νοερὰς[9] καὶ ἀναιμάκτους θυσίας· ὁ καὶ
60 τοῦτον νῦν τὸν ναὸν εὐδοκήσας[10] ὀνόματι οἰκοδομηθῆναι τοῦ ἁγίου τοῦ-δε, πρὸς δόξαν δὲ[11] σήν, καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, καὶ τοῦ

([a]) Tex. legit Μωση.

ἁγίου[12] σου Πνεύματος· αὐτός[13], ἀθάνατε καὶ μεγαλόδωρε Βασιλεῦ, μνήσθητι τῶν οἰκτιρμῶν σου καὶ τὰ ἐλέη σου, ὅτι ἀπὸ τοῦ αἰῶνός // εἰσιν· καὶ[14] μὴ βδελύξῃς(a) ἡμᾶς, πλήθει μεμολυσμένους ἁμαρ-
65 τιῶν, μὴ δὲ βεβηλώσῃς τὴν διαθήκην σου διὰ τὴν[15] ἡμετέραν ἀκαθαρσίαν· ἀλλὰ πάριδε καὶ νῦν τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἐνίσχυσον ἡμᾶς καὶ ἱκάνωσον τῇ χάριτι[16] καὶ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ σου Πνεύματος, ἐκτελέσαι ἀκατακρίτως τὸν ἐγκαινισμὸν τοῦ ναοῦ τούτου καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ θυσιαστηρίου ποιήσασθαι
70 τὴν καθιέρωσιν· ἵνα καὶ ἐν τούτῳ εὐλογοῦμέν σοι[17] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις // καὶ μυστικαῖς λειτουργίαις, καὶ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν(b) διὰ παντὸς μεγαλύνωμεν.

Ναί, Δέσποτα Κύριε, ὁ[18] Θεός, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς[19], ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ἁμαρτολῶν δεομένων σου,
75 καὶ κατάπεμψον τὸ πανάγιόν[20] σου καὶ προσκυνητὸν καὶ παντοδύναμον Πνεῦμα, καὶ ἁγίασον τὸν οἶκον τοῦτον· πλήρωσον αὐτὸν φωτὸς ἀϊδίου· αἱρέτισον(c) αὐτὸν εἰς κατοικίαν σήν·[21] ποίησον αὐτὸν τόπον σκηνώματος δόξης σου· κατακόσμησον αὐτὸν λιμένα χειμαζομένων, ἰατρεῖον παθῶν, καταφύγιον(d) ἀσθενῶν[22], δαιμόνων
80 φυγαδευτήριον, ἐν τῷ εἶναι ὀφθαλμούς σου ἀνεῳγμένους ἐπ' αὐτὸν[23] ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ τὰ ὦτά σου προσέχοντα εἰς τὴν δέησιν[24] τῶν ἐν φόβῳ σου[25] καὶ εὐλαβείᾳ ἐν αὐτῷ εἰσιόντων(e), καὶ ἐπικαλουμένων τὸ πάντιμον καὶ προσκυνητὸν ὄνομά σου·
ὅσα ἂν αἰτήσωνταί σε[26], καὶ σὺ εἰσακούσῃ ἐν τῷ // οὐρανῷ ἄνω,
85 καὶ ποιήσεις[27] ἵλεως ἔσῃ. Φύλαξον αὐτὸν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον, καὶ τὸν ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον, ἅγιον ἁγίων ἀνάδειξον τῇ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ παναγίου[28] σου Πνεύματος· δόξασον αὐτὸν ὑπὲρ τὸ κατὰ νόμον ἱλαστήριον[29], ὥστε, τὰς ἐν αὐτῷ τελουμένας ἱερουργίας, εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν
90 σου θυσιαστήριον καταντᾶν, καὶ τὴν χάριν ἡμῖν τῆς σῆς[30] ἀχράντου(f) κατακομίζειν ἐπισκιάσεως· // θαῤῥοῦμεν γάρ, οὐκ εἰς τὴν τῶν ἡμετέρων ἀναξίων χειρῶν ὑπουργίαν, ἀλλ'εἰς τὴν σὴν ἄφατον ἀγαθότητα.

(a) Tex. legit βδελλυξη ut B; A legit βδελύξει.
(b) Tex. legit ευσπλαχνιαν.
(c) Tex. legit αιρετησαι ut A.
(d) Tex. legit καταφυον ut G.
(e) Tex. legit εισιωτων.
(f) Tex. legit αχαντου.

Ἐκφώ[νησις][31][a]· Ὅτι[32] ἅγιος εἶ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ[33] ἐν ἁγίοις ἐπα-
95 ναπαύῃ, καὶ πρέπει σοὶ ἡ[34] δόξα, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν.

[1] ἐκ μή: A ἐκ τοῦ μή. [2] B G προστάγματα. [3] B G add. σοφίας. [4] A om. [5] ἐν ᾗ..... ἦν: A B G ἐν ᾗ λατρείας δικαιώματα ἦν. [6] G παλαιόν. [7] A add. σου. [8] A G om. [9] G om. et add. ἱεράς. [10] εὐδοκήσας ὀνόματι: A εὐδοκήσας ἐπὶ τῷ ὀνόματι. G εὐδοκήσας ἐπὶ ὀνόματι. [11] G om. [12] A B G παναγίον. [13] δὲ σήν: A δὲ νῦν σήν. [14] B om. [15] τὴν ἡμετέραν ἀκαθαρσίαν: B τὴν ἀκαθαρσίαν ἡμῶν. [16] τῇ χάριτι: A τῇ δυνάμει σου. [17] A B σέ. [18] ὁ Θεός, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν: A Θεὲ Σωτὴρ ἡμῶν. G ὁ Θεὸς ἡμῶν. [19] τῆς γῆς, ἐπάκουσον: B τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν θαλάσσῃ μακράν· ἐπάκουσον. [20] G ἅγιον. [21] G κατοίκησίν σου. [22] A ἀσθενοῦντων. [23] B ἐπ᾽αὐτῷ. [24] G add. ἡμῶν. [25] A σοί. [26] B σοί. [27] A B add. καί. G ita καὶ ποιήσεις ἔλεως, καὶ ἵλεως ἔσῃ. [28] G ἀγίου. [29] ὥστε, τάς.... σου θυσιαστήριον: B om. [30] G om. [31] B G om. [32] ὅτι.... νῦν: G om. [33] καὶ ἐν..... νῦν: B καὶ πρέπει σοι ἡ δόξα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς. [34] ἡ δόξα.... νῦν: A om. —

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, *ἐπιδίδονται τῷ πατριάρχῃ νίτρα*[1] *λευκά, καὶ ταῦτα ῥίπτει εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν σταυροειδῶς, καὶ φέρεται σίτλα τοῦ*[2] *ἁγίου βαπτίσματος πεπληρωμένη ὕδατος χλιαροῦ, καὶ ἐπικλίνων αὐτῇ τὴν κε-*
100 *φαλὴν ὁ πατριάρχης*[3] *ἐπέχεται οὕτως·*

[1] G νιπτρά. [2] τοῦ ἁγίου.... ὕδατος: A τοῦ ἁγίου ὕδατος. [3] ὁ πατριάρχης: B om. —

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἁγιάσας τὰ ῥεῖθρα τοῦ Ἰορδάνου διὰ τῆς
P. 306 σωτηριώδους σου // ἐπιφανείας· αὐτὸς καὶ νῦν, κατάπεμψον τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, καὶ εὐλόγησον τὸ ὕδωρ τοῦτο πρὸς[1] ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν τοῦ θυσιαστηρίου σου τούτου.

105 *Ἐκφ[ώνησις]*[2] Ὅτι εὐλογητὸς ὑπάρχεις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν[3].

[1] πρὸς ἁγιασμόν.... τούτου: G πρὸς ἁγίου σοῦ Πνεύματος, καὶ εὐλοαστηρίου (sic). [2] A B G om. [3] A B om. —

---

[a] Tex. legit Εκφω (ἐκφώνως?).

Καὶ μετὰ τοῦτο ἐπιχέει τρίτον[1] *τῇ τραπέζῃ ἐκ*[2] *τοῦ χλιαροῦ*[3] *λέγων·*

110 Εἰς[4] ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Καὶ μετὰ τῶν[5] *ἐπιθέντων*[6] *νίτρων*[7] *ἀποσμήχει τὴν τράπεζαν καὶ τοὺς κίονας αὐτῆς ταῖς χερσίν, εἶτα μετὰ σπόγγου καινοῦ*[8] *καθαροῦ ἐκ τοῦ ὑπολοίπου*[9] *χλιαροῦ ἐκμάσσει αὐτήν.*

107 *Ἐν δὲ τῷ ταῦτα γίνεσθαι, λέγει τὸν πγ'*[10] *ψαλμὸν*[11] *// ἅπαξ ἢ καὶ*[12]
115 *πολλάκις, πάντων αὐτῷ συμψαλλόντων*[13] (a) *μέχρις οὗ τελείως*[14] (b) *αὐτὴν ἀποσμήξῃ καὶ ἀποπλύνῃ καὶ τότε δοξάζει καὶ*[15] *ἐπεύχεται λέγων·*

Δόξα τῷ Θεῷ[16] εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[17]. Ἀμήν[18].

Καὶ μετὰ τοῦτο λαμβάνει καννὶν (c) *κολλάθου καὶ ἐπιχέει αὐτῷ τρί-*
120 *τον*[19] *σταυροειδῶς λέγων·*

Ῥαντεῖς[20] με, ὑσσώπῳ, καὶ καθαρισθήσομαι·
πλυνεῖς με, καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι.
Ἀκουτιεῖς με ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνην, ἀγαλλιάσονται ὀστᾶ (d) τεταπεινωμένα.

125 *Καὶ*[21] *τοῦτο γ'*[22] *λέγει, καὶ εἶθ' οὕτως συνάπτει*[23] *καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ*
108 *αὐτοῦ*[24] *ψαλμοῦ μέχρι τοῦ τέλους, καὶ οὕτως // δοξάζει καὶ ἐπεύχεται·*[25].

Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[26].

Καὶ μετὰ τοῦτο λαμβάνει σάβανον καινούργιον (e) *καὶ ἐπιτίθησιν*
130 *ἐπάνω τῆς τραπέζης καὶ μετ' αὐτοῦ*[27] *ἀποσπογγίζει αὐτὴν λέγων τὸν*[28] *ρλα' ψαλμὸν*[29] *ἅπαξ ἢ καὶ β'*[30] *μέχρις οὗ τελείως*[31] (f) *ἀποσπογγίσῃ καὶ οὕτως δοξάζει, καὶ ἐπιλέγει πάλιν·*

Δόξα Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[32].

(a) Tex. legit συνψαλλοντων.
(b) Tex. legit τελεως.
(c) Tex. legit καννην.
(d) Tex. legit οστεα.
(e) Tex. legit καινουρειν.
(f) Tex. legit τελιως.

Καὶ λαμβάνει τὸ ἀγγεῖον τοῦ μύρου καὶ λέγοντος τοῦ διακόνου·
135 Πρόσχωμεν, *ἐπιχέει ἐξ αὐτοῦ ἐν*[33] *τῇ τραπέζῃ γ'*[34] *σταυροειδῶς, ποιῶν*[35] *γ'*[36] σταυρούς, ἕνα μέσον // *καὶ δύο ἑκατέρωθεν*([a]), *λέγων γ'*[37]
P. 309 *τὸ*[38] Ἀλληλούϊα, *ὡς*[39] *ἐπὶ τοῦ ἁγίου*[40] *βαπτίσματος· καὶ ἀποδιδοὺς τὸ ἀγγεῖον τοῦ μύρου*[41], *ἐκ* ([b]) *τῶν γενομένων*[42] *γ'*[43] *σταυρῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ ἀλείφει ὅλην*[44] *αὐτὴν τῇ χειρὶ ἐπάνω*[45] *πᾶσαν· ποιεῖ δὲ σταυ-*
140 *ροὺς καὶ*[46] *εἰς τοὺς κίονας*[47] *ταύτης*[48] *τραπέζης*[49], *λέγων τὸν ρλβ' ψαλμὸν*[50] *ὅλον*[51], *καὶ δοξάζει ἐπιλέγων·*
Δόξα σοι ἁγία Τριάς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[52].

Καὶ[53] *μετὰ τοῦτο νιπτόμενος τὰς χεῖρας, λαμβάνει τὸ ἄπλωμα καὶ*
P. 310 145 *περιβάλλει τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, λέγων τὸν ϟβ' ψαλμόν*[54], *ἅπαξ*([c]) // *ἢ καὶ πολλάκις, ἕως οὗ τελείως*[55] ([d]) *αὐτὴν ἐνδύσῃ· καὶ οὕτως δοξάζει.*

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, *ἐπιδίδοται τῷ ἀρχιεπισκόπῳ*[56] *θυμιατήριον*[57] *καὶ θυμιᾷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν καὶ τὸ ἱερατεῖον καὶ ὅλον τὸν ναόν, λέγων τὸν κε' ψαλμόν*[58]([e]), *ἅπαξ ἢ καὶ*[59] *πολλάκις, μέχρις οὗ ἀποθυμιάσῃ*[60].

150 *Ἐν δὲ τῷ θυμιᾶν τὸν*[61] *πατριάρχην εἷς τῶν συμπαρόντων αὐτῷ*[62] *ἐπισκόπων, βαστάζων τὸ ἀγγεῖον τοῦ*[63] *μύρου, ἀκολουθεῖ*[64] *ὄπισθεν αὐτοῦ, καὶ ποιεῖ σταυροὺς ἐκ τοῦ μύρου εἰς ἕκαστον τὸν*[65] *κίονα καὶ πινσὸν*[66] ([f]) *τοῦ αὐτοῦ ναοῦ.*

155 *Εἶτα μετὰ τὸ πληρῶσαι, ὡς εἴρηται, τὴν θυμίασιν καὶ τὸν τοιοῦτον*
P. 311 *ψαλμόν, καὶ δοξάσαι, ποιοῦντος // διακόνου εὐχὴν συναπτὴν συνήθως*[67].

Καὶ μετὰ τὸ Ἀντιλαβοῦ, *λέγοντος·* Τῆς παναγίας, ἀχράντου[68] δεσποίνης[69] ἡμῶν Θεοτόκου, καὶ τοῦ ἁγίου τοῦ-δε, οὗ[70] ἐστιν ὁ ἐγκαινιζόμενος ναός. *Κλινόμενος ὁ πατριάρχης πλησίον τῆς ἁγίας τρα-*
160 *πέζης, οὐ μέντοι γονυκλιτῶν, ἐπεύχεται ταῦτα·*

[1] A γ'. [2] ἐκ τοῦ χλιαροῦ: G om. [3] B add. ὕδατος. [4] A B G add. τό. [5] G τοῦτο. [6] A B ἐπιτεθέντων. G ἀποθέντων. [7] G νιπτρῶν. [8] G αἰνοῦ. [9] G λοιποῦ. [10] G om. [11] B G add. incipit psalmi.

([a]) Tex. legit εκκατερωθεν.
([b]) Tex. legit εις των.
([c]) In infer. margine alius manus: Τὸ Κύριος ἐβασίλευσεν· εὐπρέπειαν.
([d]) Tex. legit τελεως.
([e]) In later. margine alius manus: Κρινόν μοι Κ(ύρι)ε ὅτι ἐγὼ ἐν ἀκακίᾳ μου.
([f]) Tex. sic πισσον.

[12] G om. [13] G συμψαλλέντων. [14] G τελέως. [15] καὶ. . . . λέγων: A om. [16] G add. ἡμῶν. [17] A om. [18] A B G om. [19] A γ΄. [20] ῥαντιεῖς. . . τεταπεινωμένα: A ῥαντιεῖς με, ὑσσώπῳ, ἕως ὀστέα τεταπεινωμένα. G ῥαντιεῖς με καὶ τὰ ἑξῆς. [21] A B om. [22] G τρίς. [23] A B ἐπισυνάπτει. [24] G om. [25] A add ταῦτα. B add. λέγων. [26] αἰώνων: A om. [27] G ταῦτα. [28] G om. [29] B add. incipit psalmi. [30] G δίς. [31] G τελέως. [32] A om. [33] A om. [34] G om. γ΄ et add. τούς. [35] ποιῶν. . . . ἑκατέρωθεν: A ποιῶν σταυροὺς γ΄ πρῶτον μέσον καὶ β΄ ἑκατέρωθεν. [36] B G τρεῖς. [37] G τρίς. [38] A G om. [39] A add. καί. [40] G om. [41] τοῦ μύρου: G om. [42] B γινομένων. [43] G τριῶν. [44] A om. [45] A om. [46] A om. [47] κίονας. . . λέγων: B κίονας αὐτῆς λέγων. [48] A τῆς αὐτῆς. [49] G om. [50] B add. incipit psalmi. [51] A om. [52] A om. [53] καὶ μετὰ. . . δοξάζει: B om. [54] G add. incipit psalmi. [55] G τελέως. [56] B πατριάρχῃ. [57] B θυμιατήρ. [58] B G add. incipit psalmi. [59] G om. [60] G θυμιάσῃ. [61] τὸν πατριάρχην: A αὐτόν. [62] A om. [63] G add. ἁγίου. [64] B ἀκολουθῶν. [65] A B G om. [66] πινσόν: A ὀπίσω, G πεσσόν. [67] A B συνήθη. [68] B add. ὑπερευλογημένης. [69] δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου: A om. [70] οὗ. . . ναός: B om. —

Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὁ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν ἀῤῥήτῳ
σοφίᾳ θεμελιώσας καὶ ἀντίτυπον τῆς[1] ἀγγελικῆς ἐν οὐρανῷ λει-
τουργίας τὴν τῆς ἱερωσύνης τάξιν ἐπὶ τῆς γῆς συστησάμενος· σὺ
112 Δέσποτα μεγαλόδωρε, πρόσδε-//-ξαι καὶ νῦν δεομένους ἡμᾶς οὐχ[2]
165 ἀξίους ὄντας περὶ τηλικούτων αἰτεῖν· ἀλλ'ἵνα τὸ ὑπερβάλλον δειχθῇ
τῆς σῆς ἀγαθότητος· οὐ γὰρ ἐπαύσω τὸ ἀνθρώπινον γένος πολυ-
τρόπως εὐεργετῶν· κεφάλαιον δὲ ἡμῖν τῶν εὐεργεσιῶν ἐδωρήσω,
τὴν ἐν σαρκὶ[3] τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ παρουσίαν· ὃς ἐπὶ[4] γῆς
ὀφθείς, καὶ λάμψας[5] τοῖς ἐν σκότει, φῶς σωτηρίας, ἀνήνεγκεν[6] ἑαυ-
113 170 τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν καὶ γέγονεν τοῦ κόσμου // παντὸς ἱλα-
στήριον, κοινωνοὺς ἡμᾶς τῆς ἰδίας ἀναστάσεως ποιησάμενος· καὶ
ἀναληφθεὶς εἰς τοὺς[7] οὐρανούς, ἐνέδυσεν τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς καὶ
ἀποστόλους, καθὼς ἐπηγγείλατο, δύναμιν ἐξ ὕψους, ἥτις ἐστὶ[8]
Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ προσκυνητὸν καὶ παντοδύναμον, τὸ ἐκ σοῦ
175 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· δι'οὗ γενόμενοι δυνατοὶ ἐν
ἔργῳ καὶ λόγῳ, βάπτισμα παρέδωκαν υἱοθεσίας, ἐκκλησίαν[9] ἀνέ-
114 στησαν, ἵδρυσαν θυσιαστήρια, ἱερωσύνης ἔθεντο κανόνας καὶ νό-
μους. // Ὧν ἡμεῖς οἱ ἁμαρτολοὶ κατέχοντες τὴν[10] παράδοσιν, προ-
σπίπτομέν σοι τῷ αἰωνίῳ Θεῷ καὶ δεόμεθα[11], εὔσπλαγχνε· τὸν πρὸς
180 σὴν ὑμνῳδίαν οἰκοδομηθέντα τοῦτον ναόν, τῆς θείας σου
πλήρωσον δόξης, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ παγὲν θυσιαστήριον ἅγιον ἁγίων
ἀνάδειξον· ὥστε ἡμᾶς, παρεστῶτας αὐτῷ, ὡς τῷ φρικτῷ τῆς βασι-

λείας σου θρόνῳ, ἀκατακρίτως λατρεύειν σοι, δεήσεις ὑπὲρ ἡμῶν
P. 315 καὶ τοῦ λαοῦ σου[12] *παντὸς* ἀναπέμποντας, καὶ τὴν ἀναίμακτον //
185 θυσίαν τῇ σῇ προσφέροντας([a]) ἀγαθότητι, εἰς ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων συγχώρησιν, εἰς κυβέρνησιν βίου, εἰς ἀγαθῆς πολιτείας κατόρθωμα[13], εἰς ἐκπλήρωσιν πάσης δικαιοσύνης.
Ἐκφώ[νησις][14]· Ὅτι ηὐλόγηταί σου τὸ[15] *πάντιμον* καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου[16].

[1] τῆς ἀγγελικῆς: B τῆς ἁγίας σου ἀγγελικῆς. [2] οὐχ ἀξίους: A B οὐχ ὡς ἀξίους. [3] ἐν σαρκί: A ἔνσαρκον. [4] G add. τῆς. [5] B ἔλαμψε. [6] B add. δέ. [7] A B om. [8] G add. τό. [9] B G ἐκκλησίας. [10] G om. [11] A add. σου. [12] G om. [13] A B G κατόρθωσιν. [14] B om. [15] τὸ πάντιμον... σου: A τὸ ὄνομα τὸ πανάγιον τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. G τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. [16] B add. τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν. —

190 *Καὶ μετὰ τὸ* Ἀμήν, *λέγει*·[1] Εἰρήνη πᾶσι. *Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος*· Τὰς[2] κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν[3], *ἐπεύχεται οὕτως*·

[1] B add. πάλιν. [2] τὰς κεφαλὰς.... οὕτως: A τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, ἐπεύχεται ὁ ἀρχιερεύς. B τὰς κεφαλάς, εὔχεται ὁ ἱερεύς. [3] κλίνωμεν... οὕτως: G κλίνατε· λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην. —

Εὐχαριστοῦμέν σοι([b]), Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων[1], ὅτι[2] ἐξέχεας
P. 316 χάριν ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους, καὶ τοὺς ὁσίους // ἡμῶν πατέρας[3], ἠξίωσας διὰ[4] πολλὴν[5] φιλανθρωπίαν[6] μέχρι ἡμῶν τῶν
195 ἁμαρτολῶν, καὶ ἀχρείων δούλων σου[7] ἐκτεῖναι. Διὸ[8] δεόμεθα σου, Δέσποτα πολυέλεε· πλήρωσον δόξης καὶ ἁγιασμοῦ καὶ χάριτος τὸ θυσιαστήριον σου[9] τοῦτο, εἰς τό μεταποιεῖσθαι τὰς ἐν αὐτῷ προσφερομένας σοι ἀναιμάκτους θυσίας εἰς τὸ ἄχραντον σῶμα καὶ[10] τίμιον αἷμα τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
200 τοῦ μονογενοῦς πρὸς σωτηρίαν παντὸς τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς ἡμῶν ἀναξιότητος.
Ἐκφώνησις·[11] Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ[12] Θεὸς τοῦ ἐλ(εεῖν)[13]. //

([a]) Tex. legit προσφεροντες.
([b]) Haec oratio in Goarii euchologio in «Ordine servari solito, si mota fuerit sacra mensa» invenitur (pag. 491).

[1] δυνάμεων... ἐπὶ τούς: G δυνάνεων, τῷ τὴν σὴν χάριν ἐκχέαντι ἐπὶ τούς. [2] A add. ἦν. [3] G add. ὅτι. [4] G add. τήν. [5] A B G add. σου. [6] A G add. καί. [7] σου ἐκτεῖναι: G σου ταύτην ἐκτεῖναι. [8] διὸ δεόμεθα: G καὶ δεόμεθα. [9] A B om. [10] A add. τό. [11] B G om. [12] ὁ .... ἐλεεῖν: G om. et add. καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρί, καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί. [13] A add. καὶ σώζειν, B add. καὶ σώζειν καὶ σοὶ τὴν δόξαν. —

17 *Καὶ*[1] *οὕτως*[2] *λέγει ὁ διάκονος*· Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν[3].

[1] καὶ οὕτως.... προέλθωμεν: A om. καὶ οὕτως: G μετὰ τὸ Ἀμήν. [2] B εἶθ'οὕτως. [3] B add. καὶ ἀπολύει. —

TEXTUS II

Τάξις γινομένη ἐπὶ[1] *τοῖς ἐγκαινίοις τοῦ*[2] *ἤδη καθιερωθέντος ἁγίου*[3] *ναοῦ.*

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ καθιεροῦται ὁ[4] *εὐκτήριος οἶκος, γινομένου*[5]
5 *λυχνικοῦ καὶ παννυχίδος ἐν μιᾷ τῶν σύνεγγυς τοῦ*[6] *καθιερωθέντος εὐκτηρίου ἐκκλησιῶν, τῇ καὶ δηλωθησομένῃ διὰ τοῦ κηρυττικοῦ τῶν συνάξεων, ἔνθα δηλονότι καὶ*[7] *ἅγια μένουσι*[8] *λείψανα. Παραγίνεται ἕωθεν ἐκεῖσε*[9] *ὁ πατριάρχης, καὶ*[10] *ποιοῦντος διακόνου εὐχὴν συναπτὴν*[11] *τρισαγίου, αὐτὸς*[12] *ἐπεύχεται ταῦτα*·

[1] ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις: A ἐπὶ τῶν ἐγκαινίων. [2] τοῦ ἤδη καθιερωθέντος: G τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ καθιερώσει. [3] A om. [4] G om. [5] G γενομένου. [6] G om. [7] A B G add. τά. [8] B καταμένουσι. [9] A om. [10] A om. [11] συναπτὴν... ταῦτα: A συναπτὴν ἐπεύχεται ὁ πατριάρχης. [12] B om. —

318 10 Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου // καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις·[1] ὁ χαρισάμενος[2] τοῖς ἁγίοις σου μάρτυσιν τὸν ἀγῶνα τὸν[3] καλὸν ἀγωνίσασθαι, καὶ τὸν δρόμον τῆς εὐσεβείας τελέσαι, καὶ τὴν πίστιν τῆς ἀληθοῦς ὁμολογίας φυλάξαι· αὐτὸς Δέσποτα πανάγιε, ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις παρακλήθητι, καὶ χάρι-
15 σαι ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις σου δούλοις, μέρος καὶ κλῆροσον[4] ἔχειν

μετ'αὐτῶν· ἵνα, μιμηταὶ[5] αὐτῶν γινόμενοι[6], καταξιωθῶμεν[7] τῶν ἀποκειμένων[8] αὐτοῖς ἀγαθῶν.
Ἐκφώ[*νησις*][9]· Ἐλέει καὶ φιλανθρωπίᾳ[10]. //

[1] G add. σου. [2] G add. ἐν. [3] G om. [4] A G κλῆρον. [5] A μνηταί. [6] A G γενόμενοι. [7] A ἀξιωθῶμεν καί, B add. καί. [8] G ἐναποκειμένων. [9] B om. [10] B G add. τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μετ'οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ et etiam G add. καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι· νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. —

P. 319 *Καὶ*[1] *μετὰ τὸ* Ἀμήν, *λέγει*[2]· Εἰρήνη πᾶσιν. *Καὶ τοῦ διακόνου λέ-*
20 *γοντος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ[3] Κυρίῳ κλίνωμεν[4](a), *ἐπεύχεται αὐτὸς*[5] *ταῦτα·*

[1] καὶ μετὰ... ταῦτα: G om. καί: B om. [2] λέγει: B om. et add. ὁ ἱερεύς. [3] τῷ... κλίνωμεν: A om. [4] κλίνωμεν: B om. [5] αὐτὸς ταῦτα: A B om. A add. ὁ ἀρχιερεὺς et B ὁ πατριάρχης. —

Κύριε[1] ὁ Θεὸς ἡμῶν, πρεσβείαις τῆς ἁγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἀναξίων σου δούλων καὶ[2] κατεύθυνον καὶ ἐν πᾶσιν εὐαρεστεῖν ἡμᾶς τῇ
25 σῇ ἀγαθότητι καταξίωσον[3].

[1] Κύριε... καταξίωσον: G om. [2] A om. [3] A add. εἴη τὸ πανάγιον ὄνομα σου εὐλογητός, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. —

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, *ἀπάρχεται*[1] *αὐτὸς*[2] *ὁ πατριάρχης·*[3]
Δόξα σοι Χριστὲ ὁ Θεός, ἀποστόλων καύχημα, μαρτύρων ἀγαλλίαμα[4].
Καὶ βαστάζων τὰ ἅγια λείψανα[5] *ἅμα τοῖς συμπαροῦσιν αὐτῷ ὁ*[6]
P. 320 30 *ἐπίσκοπος*[7], *παραγίνεται // μετὰ λιτῆς ἐν τῷ ἐγκαινιζομένῳ ναῷ. Καὶ ὅτε εἰσέλθῃ εἰς τὸν νάρθηκα καὶ παραστῇ*[8] *τῷ*[9] *πυλῶνι τῷ μέσῳ τοῦ ναοῦ, καὶ εἴπῃ·*
Εὐλογητὸς εἶ Χριστὲ ὁ Θεὸς[10] εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
Καὶ[11] *ἄρχονται οἱ ψάλται*[12] *τὸ*[13] *τροπάριον, τὸ*[14] Ἄρατε πύλας οἱ
35 ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε[15], πύλαι αἰώνοι[16] (Ps. 23,7), *καὶ τὰ ἑξῆς. Καὶ εἶθ' οὕτως ἀνοίγονται οἱ πυλῶνες*[17] *καὶ εἰσέρχεται σὺν παντὶ τῷ λαῷ. Ἐν δὲ τῷ ψάλλεσθαι*[18] *τὸ εἰρημένον τροπάριον ἀποτίθεται ὁ*

(a) In lat. marg. PKA (121, id est, in codice orationum enumeratio).

πατριάρχης τὰ ἅγια λείψανα ἐν τῇ ἑτοιμασθείσῃ αὐτοῖς θέσει, καὶ[19] ποιεῖ τὴν εὐχὴν ταύτην·

[1] ἀπάρχεται... πατριάρχης: B ἀπάρχονται οἱ ψάλται οὕτως. [2] A G om. [3] A add. ταῦτα. [4] A om., B add. ὧν τὸ κήρυγμα τριὰς ἡ ὁμοούσιος. [5] λείψανα... ἐπίσκοπος: B λείψανα αὐτὸς ὁ πατριάρχης ἅμα τοῖς συμπαροῦσιν αὐτῷ ἐπισκόποις. [6] A om. [7] A ἐπισκόποις. [8] παραστῇ: G παρά γαρ. [9] A B τῷ μέσῳ πυλῶν. [10] A B add. ἡμῶν. [11] A B om. [12] A add. τοῦτο. [13] τὸ τροπάριον, τό: B τοῦ τροπαρίου τούτου. [14] G om. [15] καί.... αἰώνοι: G om. καί.... ἑξῆς: A om.. [16] αἰώνοι.... εἶθ'οὕτως: B αἰώνοι καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. ἐν δὲ τῷ ταῦτα ψάλλεσθαι ποιεῖ ὁ ἀρχιερεὺς εὐχὴν τῆς εἰσόδου· καὶ εἶθ'οὕτως. [17] A B πυλεῶνες. [18] B add. ἔτι. [19] καί... ταύτην: A καὶ ἐπεύχεται ταῦτα. —

40 Ὁ Θεὸς[1] ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν τοῖς ὑπὲρ σοῦ ἀθλήσασιν
|21 ἁγίοις [μάρτυσι][2](a) // δωρησάμενος, τὸ σπείρεσθαι ἐν πάσῃ τῇ γῇ τὰ λείψανα αὐτῶν, ἐν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου[3], καὶ καρποὺς ἰαμάτων βλαστάνειν· αὐτὸς Δέσποτα πάντων τῶν ἀγαθῶν χορηγὸς ὑπάρχων[4], πρεσβείας τῶν ἁγίων, ὧν εὐδόκησας[5] τὴν ἀπόθεσιν τῶν λειψάνων
45 ἐν τούτῳ τῷ σεπτῷ οἴκῳ[6] γενέσθαι, ἀξίωσον ἡμᾶς ἀκατακρίτους ἀναίμακτόν[7] σοι[8] προσενεγκεῖν ἐν αὐτῷ[9] θυσίαν·[10] δώρησαι ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, ἀντάμειψιν παρέχων καὶ ἐν
|22 τούτῳ τοῖς ἀθλήσασιν // ὑπὲρ τοῦ[11] ὀνόματός σου, τὸ θαυματουργεῖν δι'αὐτῶν πρὸς ἡμετέραν σωτηρίαν[12]. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία,
50 καὶ[13] ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα τοῦ[14] Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ[15] καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί.

[1] ὁ Θεὸς ἡμῶν: G Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, A B ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν. [2] B om. μάρτυσι, A G legunt μάρτυσι. [3] B om. [4] G τυγχάνων. [5] A G ηὐδόκησας. [6] A add. σου, G om. οἴκῳ et add. ναῷ. [7] A G add. τήν. [8] A σου, B om. [9] ἐν αὐτῷ: A om. [10] A B G add. καί. [11] A B G add. ἁγίου. [12] A add. ἐκφώνησις. [13] καὶ ἡ δύναμις.... νῦν καί: G om. et legit [14] τοῦ Πατρός, καὶ. [15] τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. —

Εἶτα[1] *δοξάζουσιν οἱ ψάλται, καὶ ἐπισυνάπτουσιν τὸ τρισάγιον καὶ γίνεται ἀκολούθως πᾶσα ἡ*[2] λειτουργία

[1] B om. et add. καί. [2] πᾶσα ἡ: A ἡ θεία. —

(a) Μάρτυσι postea additum fuit: hypothetica lectio.

PRIMO TESTO

Ordinamento usato per la consacrazione di un santo tempio e della mensa posta in esso.

Il giorno antecedente la dedicazione, prima dell'arrivo del patriarca al tempio da dedicarsi, l'incaricato per le ordinazioni è mandato innanzi e predispone i marmisti nell'installare la mensa.

Quando essi hanno completato il lavoro e son stati allontanati, il patriarca entra nel tempio. Dopo che tutti i laici sono usciti, senza che alcuno resti con lui, se non il clero, e la chiesa è chiusa da ogni parte, uno dei diaconi comincia la preghiera. Mentre dice: «In pace supplichiamo il Signore», il patriarca si inginocchia innanzi alle porte del santuario giacché la mensa, che vi è stata posta, ancora non viene santificata. *Quanto il patriarca si alza, il diacono dice:*

«Soccorri, salva, abbi pietà, solleva e proteggi, Signore, con la tua grazia.

Per la pace dall'alto e per la salvezza delle nostre anime, preghiamo il Signore.

Per la pace di tutto il mondo, per la stabilità delle sante chiese di Dio e la loro unità, preghiamo il Signore.

Per il nostro Arcivescovo N e per le opere delle sue mani, per i sacerdoti qui presenti con lui, per la diaconia in Cristo, per il clero tutto e per il popolo, preghiamo il Signore.

Per la santificazione di questa casa e dell'altare che c'è in essa, per mezzo della visitazione, forza, energia del Santo Spirito, preghiamo il Signore.

Per i nostri piissimi Re, per tutto il palazzo, per il loro esercito, preghiamo il Signore.

Perché il Signore, nostro Dio, combatta al loro fianco ed assoggetti ad essi ogni nemico e forza ostile, preghiamo il Signore.

Per questa città, per ogni città e circondario, e per tutti quelli che, nella fede di Cristo, le abitano, preghiamo il Signore.

Per il tempo favorevole, per l'abbondanza dei frutti della terra e per tempi di pace, preghiamo il Signore.

Per i naviganti e i viandanti, gli ammalati, i sofferenti, per i prigionieri e la loro liberazione, preghiamo il Signore.

Perché siamo liberati da ogni afflizione, ira, pericolo e necessità, preghiamo il Signore.

Per tutti coloro che abbisognano dell'aiuto del Signore e del suo soccorso, preghiamo il Signore.

(Per l'intercessione) della tutta santa, immacolata, tutta gloriosa e benedetta nostra Signora, madre di Dio e sempre vergine Maria, dei santi e gloriosi apostoli, di san N a cui si dedica questo tempio.

Il patriarca, essendosi inginocchiato e quindi alzato, dopo la preghiera diaconale così prega:

O Dio senza inizio e senza fine, che dal nulla conducesti all'essere tutte le cose, abitante una luce inavvicinabile, avente il cielo come scanno e la

terra come tuo sgabello, tu che hai dato a Mosè i comandamenti e il modello, e Beseleel hai riempito di spirito, rendendoli così atti a costituire la tenda della Testimonianza, lì dove era la Legge, immagine ed adombramento della verità; tu che hai donato a Salomone larghezza e ricchezza di cuore, e per mezzo suo innalzasti l'antico tempio, mentre ai santi e gloriosi tuoi apostoli hai aperto l'adorazione in spirito e la grazia della vera Tenda, per mezzo loro piantasti su tutta la terra le tue sante chiese ed altari, Signore delle potenze, perché a te si arrechino i sacrifici spirituali ed incruenti. Tu che ora ti sei compiaciuto di questo tempio costruito nel nome di san N., per la gloria tua e dell'unigenito tuo Figlio e del Santo Spirito, tu, immortale e munifico Re, ricordati della tua grazia e della tua misericordia, giacché eterne esse sono. Non respingere noi, macchiati da una sì grande moltitudine di peccati, non ritrarre la tua alleanza a causa della nostra impurità, ma ora tu guarda i nostri errori, dacci forza e soccorrici, per la grazia e la visitazione del santo e vivificante tuo Spirito, a completare serenamente la dedicazione di questo tempio e la consacrazione del suo altare, affinché in esso benediciamo te con salmi, cantici e mistiche liturgie e magnifichiamo per sempre la tua misericordia.

Sì, Sovrano Signore, Dio, nostro Salvatore, speranza dei confini della terra, ascoltaci, peccatori qual siamo, nel pregarti, e manda il tuo santo ed adorabile Spirito: santifica questo luogo. Riempilo di luce invisibile, sceglilo come tua sede, rendilo abitazione della tua gloria, adornalo coi divini e celesti tuoi doni, rendilo porto per chi s'imbatte in tempeste, medicamento per la sofferenza, rifugio da malattie, fortezza contro i demoni, (luogo) in cui giorno e notte sono aperti i tuoi occhi e le tue orecchie attente alla preghiera di chi entra nel timore e nella reverenza di te ed invoca il tutto santo ed adorabile tuo Nome, e ciò che ti si chiede, tu, nella tua altezza, ascolta e concedi. Rendi questo luogo per sempre incrollabile e manifesta l'altare in esso posto quale santo dei santi per mezzo della potenza e forza del santissimo tuo Spirito. Glorifica questo altare più del propiziatorio della legge, si che i divini misteri su di esso svolti possano accedere al tuo santo e celeste e razionale altare ed arrecarci la grazia della tua immacolata protezione; non poniamo infatti fiducia nell'opera delle nostre mani, ma nella tua indicibile bontà. *Ad alta voce*: Ché santo sei, Dio nostro, e fra i santi risiedi e la gloria si deve a te Padre e Figlio e Santo Spirito.

Dopo l'«Amen», del nitro bianco (in polvere) si porge al patriarca che ne versa a mo' di croce sulla sacra mensa; si porta indi una ciotola, del santo battesimo, piena di acqua tiepida, ed il patriarca, inchinandosi davanti ad essa, così prega:

O Signore, nostro Dio, che hai santificato le onde del Giordano con la tua salutare manifestazione, manda ora la grazia del tuo Santo Spirito e benedici questa acqua per la santificazione e perfezione di questo tuo altare.

Ad alta voce: Ché benedetto sei nei secoli eterni. Amen.

Dopo di ciò, versa tre volte sopra la mensa questa acqua dicendo:

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Pulisce con le mani la mensa del nitro sparsovi, ed anche le colonne. Con una spugna, poi, del tutto nuova e pulita, assorbe ciò che è rimasto dell'acqua tiepida; nel fare ciò dice il salmo 83, una o più volte, tutti gli altri

salmodiando con lui, fino al termine della pulizia. Ed allora dice il Gloria; poi prega dicendo:

Gloria a Dio nei secoli dei secoli. Amen.

E così prende poi un vassoio di vino profumato e a mo' di croce versandolo tre volte sulla mensa, dice:

> Aspergimi con issopo e sarò puro,
> lavami e sarò più bianco delle neve.
> Fammi udire gioia ed allegria,
> ed esulteranno le ossa fiaccate.

E dice questo tre volte, e poi aggiunge il resto del salmo fino alla fine, e così dice il Gloria e prega:

Benedetto Dio nei secoli dei secoli.

Dopo di ciò prende una tovaglia nuova e ponendola sull'altare asciuga questo dicendo il salmo 131, una o due volte, fin quando l'ha completamente asciugato ed allora dice il Gloria e aggiunge ancora:

Gloria a Cristo, nostro Dio, nei secoli dei eterni.

E prende poi il vaso del myron e nel mentre il diacono dice: «Attenzione» lo versa sopra la mensa tre volte a segno di croce facendo tre croci, una nel mezzo e le altre due ai due lati della mensa dicendo tre volte: «Alleluja», come usasi per il santo battesimo. Consegnato il vaso del myron, dalle croci fatte sulla sacra mensa egli unge tutta la superficie superiore di essa, facendo croci anche sulle colonne della stessa mensa. Mentre fa questo dice il salmo 132 per intiero e poi dice il Gloria ed aggiunge:

Gloria a te Santa Trinità, nostro Dio, nei secoli dei secoli.

Finito ciò, si lava le mani e prende così una tovaglia e ricopre la santa mensa dicendo il salmo 92 (:«Il Signore regna, si è vestito di maestà»), una volta o più fin quando non ha completamente rivestito la mensa. E così dice il Gloria. Dopo l'«Amen», si dà all'arcivescovo l'incensiere e così incensa la sacra mensa, il santuario e tutto il tempio dicendo il salmo 25 (:«Giudicami o Signore, perché io nella mia innocenza»), una volta o più fino al termine dell'incensazione. Mentre il patriarca incensa, uno dei vescovi là presente, reggendo il vaso del myron, segue d'appresso e segna a mo' di croce col myron ciascuna colonna e pilastro del tempio. Dopo aver finito, come si diceva, l'incensazione e questo salmo, il patriarca dice il Gloria, facendo il diacono la solita preghiera d'intercessione. Dopo l'«Assisti», dice il diacono: «Per l'intercessione della tutta santa, immacolata Signora nostra, Madre di Dio e di san N. a cui si dedica questo tempio». Il patriarca, inchinatosi vicino alla santa mensa, non in ginocchio, così prega:

Signore del cielo e della terra, che con indicibile sapienza hai fondato la tua chiesa e stabilito l'ordinamento dei sacri ministeri sulla terra quale antitipo delle angeliche liturgie dei cieli: tu ora, Sovrano munifico, accetta noi che ti preghiamo, noi che siamo indegni di chiedere cose tanto grandi, affinché l'abbondanza della tua bontà sia manifesta. Tu non hai cessato di beneficare in vari modi l'umano genere, e quale apice dei tuoi favori ci donasti la presenza nella carne dell'unigenito tuo Figlio. Egli, apparso sulla terra, illuminò coloro che erano nella tenebra, lume di salvezza, offrì se stesso quale sacrificio per noi e divenne propiziatorio per il mondo intero, col renderci

partecipi della sua resurrezione. Asceso al cielo, investì i suoi discepoli ed apostoli, come aveva promesso, della potenza dall'alto, che è lo Spirito Santo, l'adorabile e onnipotente, che procede da te, Dio e Padre. Per mezzo dello Spirito, divenuti forti in parole ed opere, trasmisero il battesimo della figliolanza, innalzarono la chiesa, costruirono altari, posero le leggi e i dettami per il sacerdozio. Nel ricevere da essi la tradizione, noi peccatori ci prostriamo davanti a te, vero Dio e ti preghiamo, o clemente: riempi della tua divina gloria questo tempio costruito per la tua lode e manifesta l'altare in esso posto come santo dei santi, sì che noi, stando innanzi ad esso, come davanti al trono tremendo del tuo regno, senza rimprovero ti adoriamo, elevando preghiere per noi e per tutto il popolo e offrendo l'incruento sacrificio della tua bontà per il perdono dei peccati volontari ed involontari, per la guida della nostra vita, per la rettitudine di una buona condotta, per il compimento di ogni giustizia. *Ad alta voce*: Perché benedetto è il tuo onorabile e magnifico Nome. Dopo l'«Amen», il patriarca dice: Pace a tutti. E dopo che il diacono ha detto: «Inchiniamo le nostre teste al Signore», il patriarca così prega:

Ti ringraziamo Signore, Dio delle potenze, in quanto effusa la grazia sui tuoi santi apostoli e sui nostri beati padri ti sei degnato, per il tuo grande amore per gli uomini, di estenderla fino a noi peccatori ed indegni tuoi servi. Per questo ti preghiamo: riempi, pietoso Sovrano, di gloria, di santificazione, di grazia questo tuo altare, affinché i sacrifici incruenti ed a te offerti si trasformino nell'immacolato corpo e prezioso sangue del grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, l'Unigenito Figlio tuo, per la salvezza di tutto il popolo e della nostra indegnità.

Ad alta voce: Tu sei infatti il nostro Dio, o Dio di misericordia.

E così il diacono dice: «Procediamo in pace!».

SECONDO TESTO

Ordinamento usato per la dedicazione di un santo tempio di già consacrato.

Il giorno stesso della consacrazione della casa di preghiera, celebrati il vespero e la pannychis in una delle chiese vicine all'oratorio consacrato, chiesa designata dall'araldo delle assemblee, nella quale le sante reliquie vengono pubblicamente esposte, il patriarca arriva lì all'alba. Mentre il diacono fa la sinapti del trisagion, il patriarca così prega:

Signore nostro Dio, fedele alle tue parole e veritiero nelle tue promesse, che concedesti ai tuoi santi (martiri) di combattere la buona battaglia, perseguire la via della virtù e serbare la fede della vera confessione, tu santissimo Sovrano, porgi l'orecchio alle loro preghiere e concedi a noi, indegni tuoi servi, di avere parte ed eredità con essi, affinché, divenuti loro imitatori, siam fatti degni dei beni per essi serbati.

A voce alta: Per la misericordia e la filantropia.

Dopo l'«Amen», dice: «Pace a tutti». Ed il diacono: «Inchiniamoci davanti al Signore». Ed (il patriarca) prega così:

Signore nostro Dio, per la intercessione della nostra Signora, la madre di Dio e di tutti i tuoi santi, dirigi le opere delle nostre mani, noi indegni tuoi servi, e concedi che in ogni cosa siamo ben accetti dalla tua bontà.

E dopo l'«Amen», lo stesso patriarca inizia:

Sia gloria a te Cristo Dio, gloria degli apostoli, gioia dei martiri.

Ed il vescovo (= patriarca) sorreggendo le sante reliquie, insieme coi presenti, arriva processionalmente al tempio da dedicare. Entra allora nel nartece e stando davanti alla porta centrale del tempio dice:

Benedetto sei tu Cristo Dio nei secoli dei secoli.

Iniziano i cantori il tropario: Aprite, principi, le vostre porte, si spalanchino le porte eterne», e così via. E subito si aprono le porte ed entra il patriarca con tutto il popolo. Al canto del suddetto tropario il patriarca depone le sante reliquie nel posto per esse preparato, e fa questa preghiera:

Dio nostro, tu hai concesso questa gloria ai santi, che per te han combattuto, di disseminare le loro reliquie in tutta la terra, nelle tue sante case, e produrre così frutti di guarigione: tu Sovrano, largitore di ciò che è buono, per l'intercessione dei santi, di cui ti sei degnato di accettare la deposizione delle reliquie in questo augusto luogo, permettici che, puri, ti offriamo in esso il sacrificio senza sangue e dona ciò che ti si chiede per la nostra salvezza; elargisci, come ricompensa, a coloro che per il tuo Nome han combattuto, di fare per la nostra salvezza meraviglie per mezzo loro. Perché tuo è il regno, tua la potenza, tua la gloria, Padre e Figlio e Spirito Santo, ora e (...).

Allora i cantori dicono il Gloria ed aggiungono il trisagion. Seguitamente si celebra tutta la liturgia.

COMMENTO (*)

Καθιέρωσις, καθιερόω, ἐγκαίνια, ἐγκαινίζω.

Καθίερωσις come sostantivo appare due volte: I, 1 e I, 70. La prima volta nel titolo, la seconda volta è messo in stretto rapporto con θυσιαστήριον, mentre per ναός si invoca ἐγκαινισμόν. Come verbo soltanto usato nel secondo ordinamento (II, 1, 4, 5) dichiara la nuova qualità del tempio. Ἐγκαίνια è usata due volte per indicare il «fatto» della deposizione delle reliquie (I,4; II,1); ἐγκαινισμόν usato una volta connesso con τοῦ ναοῦ (I,68) in parallelo con θυσιαστηρίου.. καθίερωσιν, così che si potrebbe tradurlo con «dedicazione». Cinque volte appare come forma verbale; in I,*56* ἐγκαινίσας è stato tradotto come «apristi» in accordo sia con il precedente σκηνῇ (I,52) sia con Ebr. X,20. In aggiunta si può notare che καθιερόω sembra esser stato pensato nel secondo ordinamento, molto vicino come significato all'antico uso[1]. Il sostantivo, inoltre, semba ampliato nel titolo I includendo così anche τράπεζα. Uno spazio è da dedicare al canone settimo del secondo concilio di Nicea (anno 787).

(*) Nelle note del Commento usiamo le seguenti abbreviazioni:

CONYBEARE = F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

COQUIN = R.-G. COQUIN, *La Consécration des églises dans le rite copte: ses relations avec les rites syrien et byzantin. L'Orient Syrien* 9 (1964) p. 149-187.

DE MEESTER = P. DE MEESTER, *Studi di rito bizantino*, L. II, p. VI, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930.

HANGGI-PAHL = A. HANGGI - I. PAHL, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968.

JOANNOU = P. P. JANNOU, *Discipline générale antique* (= Codificazione Canonica Orientale, Fonti, fasc. IX) tomi I,2; II, Grottaferrata 1962-1963.

KONSTANTINIDIS = CH. KONSTANTINIDIS, *L'Ordo de la dédicace des Églises selon le rite byzantin vers la moitié du VIIIe s., in Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου*, II, Ἀθῆναι 1956, p. 206-215.

MATEOS, *La célébration* = J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie bizantine* (= OCA 191) Roma 1971.

MATEOS, *Typicon* = J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église* I, *Le Cycle des douze mois* (= OCA 165) Roma 1962. II, *Le Cycle des fêtes mobiles* (= OCA 166) Roma 1963.

STRITTMATTER = A. STRITTMATTER, *The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar, Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) p. 329-367.

(1) A Calcedonia: «Καθιερωθέντα μοναστήρια» (MANSI, VII, 35; J. C. HEFELE-H. LECLERQ, *Histoire des Conc. II/2*, Parigi *1908, 810*); *Chron. Pasch.* p. 559: «Καθιερώθη ἡ ἐκκλησία τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν Κωνστ.»; SYNESIUS, *ep. 67* «τοῦτο τὸν τόπον οὐ καθιεροῖ» (PG 66, 1420BC).

«... Τῇ οὖν ἀσεβεῖ αἱρέσει τῶν χριστιανοκατηγόρων καὶ ἄλλα ἀσεβήματα συνηκολούθησαν· ὥσπερ γὰρ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων ὄψιν ἀφείλοντο ἐκ τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἕτερά τινα ἔθη παραλελοίπασιν, ἃ χρὴ ἀνανεωθῆναι, καὶ κατὰ τὴν ἔγγραφον καὶ ἄγραφον θεσμοθεσίαν οὕτω κρατεῖν. Ὅσοι οὖν σεπτοὶ ναοὶ καθιερώθησαν ἐκτὸς ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ὁρίζομεν ἐν αὐτοῖς κατάθεσιν γενέσθαι λειψάνων, μετὰ καὶ τῆς συνήθους εὐχῆς. Καὶ ἀπὸ τοῦ παρόντος τις εὑρεθῇ ἐπίσκοπος χωρὶς λειψάνων καθιερῶν ναόν...»(2) Questo testo sembra debba riferirsi alla «dedicazione» (apertura); al contempo documenta che:

1 - vi poteva essere una καθιέρωσιν senza una κατάθεσιν(3);

2 - si avevano due momenti differenti con lo stesso intento(4);

3 - che la «apothesis» si compie per mezzo della «solita preghiera»(5);

4 - la dedicazione deve essere ristabilita in accordo con la tradizione ecclesiastica.

Il canone suppone chiaramente l'esistenza del testo di SM e differenzia i due momenti coll'ordinare il ristabilimento della *apothesis* come condizione per la apertura di una chiesa(6).

(2) JOANNOU, II, p. 260-261. Influenzato dai rituali tardivi, BALSAMONE (PG 137, 912AB) commenta: «ἔθος ἦν ἐκκλησιαστικὸν τοὺς θείους ναοὺς καθιεροῦσθαι διὰ ἁγίων λειψάνων μαρτυρικῶν». Cfr DE MEESTER, p. 152-153, per altre note canoniche. Balsamone riprende nei suoi *Responsa* (PG 138, 989B) la questione della «depositio», e nel suddetto passo scrive: «καὶ τῶν μὴ οὕτως ἁγιασθεισῶν, καὶ εὐκτηρίου τόπου ἐπεχουσῶν... εἰς δὲ τοὺς μὴ οὕτω καθιερωθέντας, ἁγίους εὐκτηρίους κατανομαζομένους.....» dove ἁγιάζω e καθιερόω sono sinonimi, e εὐκτήριος non viene recepito come *SM* (II,6). Un'esemplificazione di ciò viene offerta da MICHELE il SIRIANO (ed. di J.-B. CHABOT), Parigi 1905-1910, III, 87; II, 490-491. In altro luogo sarà data una lettura di questo canone all'interno dell'economia dell'intero concilio; la lettura di Nicea, comunque, viene ripresa con piena motivazione dal I canone del concilio Protosecondo (anno 861). Cfr. JOANNOU, t. I/2, p. 447-9.

(3) La linea 44 del secondo testo dice che: «τὴν ἀπόθεσιν τῶν λειψάνων ἐν τούτῳ τῷ σεπτῷ οἴκῳ γενέσθαι» che illumina «ἀποτίθεται ὁ πατριάρχης τὰ ἅγια λείψανα» (l. 37). L'apothesis chiaramente permette al tempio di esser considerato «aperto» per una piena Liturgia eucaristica.

(4) L'unità di *SM* è ben visibile. I due ordinamenti son strettamente e temporalmente collegati fra loro, benché l'importanza dell'altare sia sottolineata nel primo ordinamento. Se ne desume che una chiesa è consacrata quando il suo altare è consacrato. Cfr DE MEESTER, p. 154-5.

(5) Pur con la creazione del primo ordinamento, credo che persista nella mente del compilatore di *SM* l'idea che la prima eucarestia «consacra» pienamente. Parlare di una «eucologia consacratoria», anche se in senso largo, lascia perplessi. Cfr. KONSTANTINIDIS, p. 211-2.

(6) KONSTANTINIDIS, p. 212-3.

Ναός, εὐκτήριος, οἶκος, ἐκκλησία.

Ναός nel primo ordinamento significa costantemente l'edificio religioso, come nel titolo, con ἁγίου, in parallelo a τράπεζα. Cfr. l. 60. 148. 154. In l. 8 lo si può pensare come la navata centrale del tempio, sia per ciò che fa il patriarca, sia perché diversificato da ἐκκλησίας, che viene chiusa da ogni parte. Richiama la dedicazione alla l. 5; 45, che sembra aggiunta di proposito; 69 come alla l. 45 ed in parallelo con θυσιαστήριον; l. 159 liturgicamente vicino a 45. Una volta, l. 54, significa l'antico tempio di Salomone e viene quì controbilanciato da ἁγίας ἐκκλησίας (l. 57); in quest'ultimo caso ναός viene sostenuto da ἀναστήσας un verbo che sebbene differenziato nella l. 15, tornerà ancora in ἐκκλησίας ἀνέστησας (176). Due volte viene sostituito da οἶκος e fondato su ἁγιάζω (l. 25 e 76; nella l. 78 viene generalmente chiamato τόπον). Questi brani ricorrono nella *diakonikà* e nella prima preghiera e forse denotano segni di una più originale struttura. Nel secondo ordinamento ναός viene ripetuto ancora come «santo» senza «mensa», nel titolo. Che questo sia posteriore è provato dal fatto che καθιερόω non è stato mai riferito a ναός sempre sostanziato da ἐγκαινίζω. Τράπεζα, si noti, è completamente assente. Essa ha ricevuto tutta l'attenzione nel primo ordinamento che è finalizzato sostanzialmente ad essa. Nella l. 30 e nella l. 32 ναός è usato come nel primo ordinamento, mentre è sostituito da εὐκτήριος nella l. 6 riferito a καθιερόω. Ed εὐκτήριος οἶκος (l. 4) introduce οἶκος che accade nella «solita preghiera» come ἅγιος οἶκος (II,42) e σεπτῷ οἴκῳ (II,45) ed in questo contesto sembra conservare l'antica accezione. Καθιεροῦται (l. 4) sostituisce ἁγιάζω propriamente riferito a ναός ora chiamato con l'antica denominazione di οἶκος (vedi I, 1,25, 76). Da questi usi semantici appare che οἶκος è antico e ritorna formalmente in passi epicletici come nella preghiera che anticamente viene ricordata quale συνηθοὺς εὐχή; εὐκτήριος assume ambedue le forme, da solo e legato con οἶκος mentre ναός ha vari significati. Ἐκκλησία, da parte sua, non è presa in particolari accezioni teologiche. Come edificio religioso è usata due volte (I,10 e II,6), come stereotipo nella *diakonikà* (I,20), e ha sfumature più teologiche solo in due momenti, ambedue nel primo ordinamento. I,57 riporta ἁγίας σου ἐκκλησίας che è la nuova risposta al vecchio tempio (I,54); I,161 è più profondo. Nella stessa preghiera tuttavia (I,176) perde identità teologica (vedi l. 57)(7).

Τράπεζα, θυσιαστήριον.

Ambedue son usati frequentemente nel primo ordinamento e nessuna relazione di significato intercorre fra essi. Τράπεζα, tradotta come mensa, è

(7) Il passo I,178-181 sintetizza tutta la teologia del primo ordinamento. Tutti i temi sono riassunti in queste linee e la teologia di essi è di fatto mistagogica. Per ἐκκλησία, Massimo nella sua *Mistagogia II* (PG 91, 668D) così si esprime: «Ὥσπερ γὰρ αὕτη κατὰ τὴν οἰκοδομὴν εἷς οἶκος ὑπάρχουσα, τὴν κατὰ τὴν θέσιν τοῦ σχήματος ποιᾷ ἰδιότητι, δέξεται διαφοράν, διαιρουμένη εἴς τε τὸν μόνοις ἱερεῦσί τε καὶ λειτουργοῖς ἀπόκληρον τόπον, ὅν καλοῦμεν ἱερατεῖον· καὶ τὸν πᾶσι τοῖς πιστοῖς λαοῖς πρὸς ἐπίβασιν ἄνετον, ὅν καλοῦμεν ναόν».

intesa come «lastra», molto probabilmente in *SM* marmorea, sistemata immediatamente prima dell'arrivo del patriarca. Il salto qualitativo è espresso dalle linee 12-13: quando la mensa viene santificata, essa diventa θυσιαστήριον su cui si celebra il sacrifizio spirituale ed incruento. Essa è situata nello ἱερατεῖον, santuario[8] (l. 148), che designa la parte terminale ad oriente della navata centrale. In tal modo, θυσιαστήριον è inerente all'ambito liturgico. Esso porta in sé l'idea veterotestamentaria dell'altare del sacrifizio, diventa il tipo dell'altare celeste[9]. Τράπεζα e θυσιαστήριον prospettano due significati ben differenziati e, quando Germano è stato additato come probabile redattore dell'«Ordo de la dédicace»[10], l'azione personale del patriarca è da vedersi soprattutto nelle preghiere[11].

Πατριάρχης.

È usualmente chiamato così nel primo ordinamento, e soltanto due volte ἀρχιεπίσκοπος (l. 22 e 147); nel secondo ordinamento si ha anche il titolo antico di ἐπίσκοπος (l. 30) che suona con συμπαροῦσιν (un verbo che già nel primo ordinam. appariva in τῶν συμπαρόντων αὐτῷ ἐπισκόπων della l. 150-151). Si allude così alla presenza e cooperazione di altri vescovi in siffatti momenti, suggerendo il testo in tal modo anche l'importanza della chiesa.

Ὁ ἐπὶ τῶν χειροτονιῶν, κηρυκτικὸς τῶν συνάξεων.

Ambedue preparano la scena prima dell'arrivo del patriarca. Il secondo è un termine abbastanza spesso ricorrente[12]; il primo deve essere valutato con cura[13]. La terminologia di SM è in qualche modo primitiva in paragone ad

[8] T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park/London 1971, p. 121.

[9] Vedi l. 90 con ἱλαστήριον. Autoritativo a riguardo Simeone di Tess.: «Διὰ τοῦ θυσιαστηρίου ἅγιος ὁ ναός ἐστι· χωρὶς δὲ θυσιαστηρίου οὐ ναός, ἀλλὰ προσευχῆς μόνον οἶκος». PG 155, 305A.

[10] Konstantinidis, p. 215.

[11] È nelle preghiere che la mistagogia prende respiro, giacchè la mensa appare nelle rubriche sempre «materiale di costruzione». Per il patriarca Germano, vedi *Historia eccl. et mystica contempl.*, PG 98, 388CD; 389AC; 420C. Principio reperibile in Crisostomo, nella sua *Ep. II ad Cor., Hom. XX*, PG 61, 540. Ambedue i termini son trattati mistagogicamente da Germano, sebbene ci sia un movimento processionale nell'uso di θυσιαστήριον. Cfr R. Bornet, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Parigi 1966, pp. 125-180; R. Taft, *The liturgy of the Great Church: an initial synthesis of structure and interpretation on the eve of Iconoclasm*, DOP 34-35 (1980-1), p. 45-75, id. *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1978² (= *OCA* 200), p. 279-283.

[12] Interessante è l'uso di Paolo il Silenziario; «Θεοῦ..... κῆρυξ ἄμβροτος» vv. 332-3, ed. di Bonn p. 17 e l'argomentazione di A. Veniero, *Paolo Silenziario*, Catania 1916, p. 304.

[13] In analogo contesto, quale civile ambasciatore: *De Cerimoniis*, XI,53,

altri testi più tardivi. Questi ultimi aggiungono note addizionali sul soggetto, per esempio: ὁ ἐπὶ τῶν χειροτονιῶν, εἴ τουν ὁ ἱερομνήμων ἢ καὶ ἕτερός τις ἐκκλησιαστικὸς πεπιστευμένος διακονίαν([14]) che approfondiscono l'identificazione del soggetto. Goar segue, con qualche variante, questi ultimi dati di rubrica([15]). Le sue informazioni precisano lo *status* di questo partecipante, cosa che indica pure SM in qualche modo e in *obliquo*. Dal testo infatti si intravvede la sua appartenenza ai κληρικοί, in quanto non sembra esser nominato fra i «laici» che lasciano l'edificio. Il passo rubricale di SM include sia preti che diaconi, vista la relazione terminologica col canone VII del Trullano (anno 691)([16]).

Λαϊκός, κληρικός.

I due termini appaiono ambedue nella prima rubrica, mentre κλῆρος appare nella *diakonikà* (l. 24). La coppia denota due classi differenti, qui contrapposte Λαϊκὸς appartiene al λαός che certamente stava fuori ad aspettare l'arrivo del patriarca, come si usava nella capitale([17]). Λαϊκός è qui usato per

---

p. 788. *Χειροτονία* come «fonction» cfr. R. GUILLAND, *Études sur l'histoire administrative de Byzance*, in REB 20 (1962), p. 162.

([14]) *Gb I*, f. 74ᵛ (A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano digesti et illustrati, Tusculani 1883*, pp. 235-244); *Coislin 213*, f. 8ᵛ (R. DEVREESSE, *Le Fonds Coislin* (Bibl. Nat. Dépt. des MSS grecs, 2), Parigi 1945, p. 194-195; J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Roma 1983, p. 10; vedi anche Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, Ἀθῆναι 1955, p. 119.

([15]) P. 655. Nelle sue note (p. 667) specifica: «Haud temere Ἱερομνήμονα Sacrum Suggestorem, disponendorum praeviae cunctorum Dedicationi necessariorum curam imponunt Graeci; ipse etenim ὁ ἐπὶ τῶν χειροτονιῶν ut Ordinationibus sacris, ita et Consecrationi cuilibet praeficitur, καὶ εἰ μὲν ἔστιν ἐπίσκοπος μᾶλλον ἐγκαινίζειν ἐκκλησίαν νέαν». Cfr. anche DE MEESTER, p. 156. Lo «ieromnemone» è così definito: «... quel dignitario incaricato di disporre tutto per il buon andamento delle cerimonie dell'ordinazione», p. 182. Il significato è lo stesso anche in M. BLACK, *Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian Euchologion* (= Bonner Orient. Studien, 22), Stuttgart 1938, p. 38.

([16]) «ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς ἐν βαλανείῳ... εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω». JOANNOU, I p. 214. La prima parte è stata discussa da J. DARROUZES, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église Byzantine*, Parigi 1970. p. 89. Quando Tommaso venne eletto patriarca nel 607, il *Chron. Pasch.* (p. 697) annota: «...ἀπὸ διακόνων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ σακελλάριος τοῦ πατριάρχου καὶ ἐπάνω τῶν χειροτονιῶν».

([17]) Si è ritenuta la lezione di μαρμαρίους: M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca IV, Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, p. 336, ib. *Inscr. Cret.* IV, n. 5, p. 333; A. K. ΟΡΛΑΝΔΟΥ, *Παραστάσεις ἐργαλείων τινῶν ξυλουργοῦ, μαρμαρογλύπτου καὶ κτίστου ἐπὶ παλαιοχριστιανικῶν καὶ βυζαντινῶν μνημείων*, in *Πεπραγ. τοῦ Θ' Διεθ. Βυζ. Συν.*, I, Ἀθῆναι 1955, p. 329-339.

includere gli stessi operai, giacchè d'ora in poi si avrà solo la connotazione liturgica di λαός · Κληρικός, allora, implica tutti i livelli della gerarchia ecclesiastica: vi sono inclusi sicuramente patriarca, vescovi, diaconi e preti e, se leggiamo *lato sensu* le ll. 23-24, anche i cantori.

Πανταχόθεν ἀσφαλισμένης τῆς ἐκκλησίας([18]).
È interessante l'uso improprio di ἐκκλησία quando già s'è usato per la «costruzione» ναός. Il contesto suggerisce che ἐκκλησία comporta un processo di purificazione; pur non volento dedurne troppo, il termine ci sembra di conio mistagogico([19]).

Κλίνει γόνυ ὁ πατριάρχης παρὰ τὰς θύρας τοῦ ἱερατείου διὰ τὸ μήπω τὴν ἐν αὐτῷ ἀποτεθεῖσαν τράπεζαν ἁγιασθῆναι (l. 12-13).
Il concetto è ripreso da ἔν τε τῷ γονυκλῖναι ἐν τῷ ἑστάναι (l. 46) dopo la *diakonikà*; si richiama simile annotazione, negandola, nella l. 160, che introduce la terza preghiera. Le tradizioni successive seguono senza ulteriori spiegazioni([20]), cosa che Simeone di Tessalonica commenta a ragione([21]). Se SM, così scarno di rubriche, richiama questa gestualità, lo si deve al suo forte contenuto epicletico([22]).

([18]) «Τούτοις οὖν ἀσφαλιτόμενος τοῖς λόγοις νῆφε. Ὁ γὰρ ἀντίδικος ἡμῶν διάβολος». CIRILLO di GERUS., *Cathech. Mistag.*, XIX, 10 (PG 33, 1073C). Il passo richiama da vicino il vangelo di Giovanni (20, 19.26). Su quest'ultimo vedi J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y Comentario Exegetico*, Madrid 1979, p. 861. 863. 877.

([19]) SIMEONE di TESS.: «Ἀρξάμενος δὲ ἐνεργεῖν, ἐξάγει πάντας τοὺς μὴ σφραγῖδα ἱερὰν ἔχοντας. Ἐπειδὴ γὰρ καθιεροῦν μέλλει τὸν οἶκον, καὶ καθιερωμένους τῇ τῆς ἱερωσύνης σφραγῖδι πάντας ὀφείλει παρεῖναι καὶ ὑπερετεῖν ἀναλόγως ἕκαστον, καὶ μή τινα τῶν ἐν λαϊκοῖς τεταγμένων, ἐπειδή περ ὁ εὑρεθεὶς ἐντὸς εἶναι καὶ ἱερὸς ὑπερέτης ὀφείλει εἶναι, ὡς καὶ ἱερὸς οἶκος ὁ καταγιαζόμενος· ἐξάγονται τοίνυν οἱ λαϊκοὶ διὰ τοῦτο, ἄχρις ἂν ἁγιασθῇ ὁ ναός, ὡς καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ὄντες ἐκτός». (PG 155, col. 310D-312A). Subito dopo, Simeone accennerà alla «epiphoitia» dello Spirito, 312AB. Cabasilas, dell'acqua che si usa dice: «Τῆς τῶν δαιμόνων ἐπηρείας ἁπάσης εὐχαῖς καθάρας ὁ ἱερεύς». (PG 150, 632D).

([20]) *Gb 1*, f. 77v; *Coislin 213*, f. 11v; Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, II Ἀθῆναι 1955, p. 133; GOAR 655 e ss.

([21]) SIMEONE di Tess., PG 155, col. 313A.

([22]) Per il rito copto e siro vedi: G. HORNER, *The service for the consecration of a church and altar according to the Coptic Rite*, London 1902, p. 8; ABŪ ṢĀLIḤ, l'Armeno, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, (edito da B. T. A. EVETTS-A. J. BUTLER) Oxford 1895, p. 224, COQUIN, p. 149-187; R. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, accedit Abrahae bar Lipeh Interpretatio officiorum*, (CSCO, 71-2 Syri), ser. II, t. 28-29, Roma-Parigi 1915, testo 117-127, trad. 106-115.

Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν βασιλέων... (I,28)

Può esser stata coniata subito dopo il 629([23]).

Ὁ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.... (I,48-50)

Tema ricorrente all'inizio della prima preghiera battesimale, detta a voce alta([24]) e dell'anafora del Crisostomo.

Ὁ τῷ Μουσῇ..... (I,50-51)

Il modello di questo passo è ben conosciuto. La *sugitha* per la cattedrale di Edessa riporta l'immagine, nella sua seconda strofa([25]). Forse era l'anno 864 quando Fozio pronunziò la sua decima omelia per la inaugurazione della chiesa palatina di nostra Signora del Pharos. Il Patriarca parafrasa il nostro testo come segue:

> «In olden days a tabernacle was, upon divine command, built by Moses, beholder of God, to offer up sacrifice to God and expiate his people's transgressions; and later by king Solomon the temple of Jerusalem, a fair work..... But as a shadow and a figure are below the truth and reality, so are those inferior to the temple which has now been built by our faithful and great Emperor [= Michele III], not only because this one is of Grace and the Spirit, while those were of the Law and the letter...»([26]).

Τοῦ ἁγίου βαπτίσματος (I,99)

Si menziona il battesimo nella l. 137 e nella l. 176.

L. 119. Κολλάθον è stato tradotto come «vino profumato»([27]). Seguono i due versetti del salmo 50, pronunciati mentre il vino è versato sulla mensa, continuando poi il resto del salmo. È l'unico caso in cui si recita un salmo in

([23]) Per la discussione e bibliografia cfr. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford 1980, p. 106-107.

([24]) «Σῇ (σὺ) γὰρ βουλήσει ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα». Conybeare, p. 399.

([25]) Gregorio di Naz., *Hom. 44, In novam dominicam*, PG 36, 608B; J. Seder, *La «Sugitha» sur l'Église d'Édesse. Quelques remarques sur le texte et sa traduction, Cah. Arch.* 22 (1972), p. 234; Il nostro testo si avvicina molto all'interpretazione di A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse, Cah. Arch.* 2 (1947), p. 30. Traduzione inglese dell'inno in C. Mango, *The art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and documents*, Englewood Cliffs 1972, p. 57. Si veda la presenza dei «profeti» nella ecclesiologia siriaca (strofe XIV e XXI), mentre è del tutto assente in SM. Cfr. anche P. Lemerle, *Les plus anciens Recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, Paris 1979, II, 228[11-2], p. 197.

([26]) C. Mango, *The homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, Cambridge Mass. 1958, p. 188. Testo greco in B. Λαουρδα, *Φωτιου Ομιλιαι*, Thessalonikî 1959. Vedi anche R. J. H. Jenkins-C. Mango, *The Date and Significance of the Tenth Homily by Photius*, DOP 9-10 (1956), p. 125-140.

([27]) De Meester, p. 186 e nota 5. Coquin, p. 187, nota 1, legge una misura per liquidi.

questa maniera. Sembra fuori luogo una libagione di vino simultanea alla recita del salmo 50 in questo contesto(28), tuttavia si potrebbe ipotizzare quanto segue. La prima come la seconda preghiera mostrano un'accentuata pneumatologia(29); Duchesne, riporta per il rito gallicano, la preghiera sull'acqua lustrale:

> «Creator et conservator humani generis... tu permitte Spiritum tuum super vinum cum aqua mixtum; ut armata virtute caelestis defensionis ad consecrationem hujus ecclesiae vel altaris proficiat»(30).

Il rito latino, alquanto più complesso, segue la stessa linea tematica:

> «... Domine Jesu Christe qui in Cana Galilaeae ex aqua vinum fecisti.... benedicere et sanctificare digneris hanc creaturam vini, divinae id benedictionis tuae opulentia repleatur et sanctificetur»(31).

Qui il salmo 50 segue il 42, mentre nel rito gallicano era cantato al suo posto; la pneumatologia richiama i paolini «frutti dello Spirito»; i testi collegano lo Spirito, il vino con l'uso del salmo 50. I nostri versi seguono la dinamica dell'azione-frutto che si conclude con la formale domanda, nel resto del salmo, del «nuovo spirito»(32).

L. 137-142. Come abbiamo detto, è la seconda volta che il battesimo viene citato. Nell'unzione si usa il *myron* e tre volte si dice «Alleluja», come nel Battesimo. Il myron ha un uso corretto, ispirato alla Bibbia e alla tradizione(33); l'«Alleluja» risulta invece al posto sbagliato. SM fa cantare il prete tre volte «Alleluja, prima dell'unzione(34), e poi gli fa usare il myron senza

(28) Coquin, p. 187.

(29) Ritengo che non si possa parlare di specifica «oraison consécratoire» per dedurne indebite conclusioni: vedi Coquin, p. 169.

(30) Mentre il vescovo traccia una croce sull'acqua, il coro canta il *Miserere*. L. Duchesne, *Christian Worship. Its origin and Evolution*, London 1949, p. 410. Il rito bizantino viene analizzato a p. 415ss.

(31) *Pontificale Romanum Clementis VIII. ac Urbani VIII. jussu editum et a Benedicto XIV, recognitum et castigatum*, Romae 1849, pp. 203-4. Si noti la cristologia di questa preghiera mentre l'altra puramente cristologica di SM ha un richiamo al matrimonio: «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ..» fol. 188, Strittmatter n° 214. Il Qidduš, la Birkat-Ha-Mazon e lo Sédèr Haggadah šèl pèsaḥ anticipano questa visione teologica. Cfr Hanggi-Pahl, p. 6-34.

(32) Il salmo 50 non è usato come «penitenziale», ma «esplicativo» di ciò che sta accadendo, e come tale si legge in seguito. Viene ancora usato col salmo 83,4 all'*ὄρθρος*. Vedi Mateos, *Typicon*, II,186.

(33) Es. 40, 9-11; Lev. 8, 10.11; Num. 7, 1.10. Teofane, «.... ὅτι ὁ μέγας Ἀθανάσιος φυγὼν ἐκ Τύρου ἀνῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ ποιήσας εὐχάς, καὶ τῷ ἁγίῳ χρίσας μύρῳ καὶ ἁγιάσας...» p. 47; Pseudo-Dionysios, *De Eccl. Hier.*, IV, 12 (PG 3, 484B-485B).

(34) *SM* fol. 104, Conybeare p. 403: «.. τοῦ ἁγίου ἐλαίου, καὶ ποιεῖ ἐξ αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ σταυροὺς τρεῖς· καὶ ψάλλων τὸ Ἀλληλούϊα, σὺν τῷ ὄχλῳ τρίς..».

«Alleluja»(35). SM ha unito i diversi momenti cercando di sottolinearne i significati(36).

L. 145: salmo 92. Sappiamo dal Tipicon *Patmos 266*(37) che il tropario battesimale(38) era cantato al battisterio con il salmo 92,1a. In precedenza è stata sottolineata la connessione tra «Alleluja» e Gal. 3,27, non ben cuciti nel rito battesimale di SM. Qui il salmo che segue l'«Alleluja» si recita mentre l'altare viene coperto. In questa ottica, retrospettiva, si manifesta ancora di più l'analogia battesimale di *SM*.

L. 152: καὶ ποιεῖ σταυροὺς ἐκ τοῦ μύρου...

Questa singolare unzione, praticata sulle colonne e sui pilastri, lascia intravvedere una eventuale connotazione purificatorio-esorcistica del *myron* che non si riscontra nella liturgia battesimale(39).

L. 154, πινσόν. Il testo legge πισσόν e lo si è reso come il *Bodleianus*(40), sebbene anche πεσσός sia documentato altrove(41).

II,4 Γινομένου λυχνικοῦ καὶ παννυχίδος ἐν μιᾷ....

Sono rispettivamente il *lucernarium*, l'ufficio della sera, e la *vigilia totius noctis*(42). Nonnostante il silenzio delle fonti storiche bizantine su questi

(35) *SM* fol. 106, CONYBEARE p. 405.

(36) A. ROSE, *L'usage et la signification de l'Alleluja en Orient et en Occident*, in *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma 1978, p. 221-2. *SM* non lega assieme Gal. 3,27 e l'Alleluja; e piuttosto il *Gb X* (CONYBEARE, p. 405, nota *a*) la lettura di ROSE (op. cit., p. 222). SIMEONE di Tess. dice solo: «ὅ προφιτικόν ἐστιν ᾆσμα» (PG 155, 316B); La *Paraphrasis Pachimerae ad Dionys. Areop.* (PG 3, 489A) dice: «Ἀλληλούϊα (τοῦτο γὰρ λέγει μελῴδημα τῆς ἐν τοῖς προφήταις ἐπιπνοίας τοῦ παν. Πνευμ»).

(37) Fine IX-inizio X sec. Vedi MATEOS, *Typicon* I, X-XVIII.

(38) «Tutti i battezzati in Cristo, si son rivestiti di Cristo». Gal. 3, 27. Cfr MATEOS, *La célébration* p. 111 e ss.

(39) P. NAUTIN, *La conversion du temple de Philae en Église chrétienne, Cah. Arch.* 17 (1967), p. 14-43; p. 24 la funzione delle croci.

(40) Anon. Byz.: «Γράμματα λίθινα, ἐπάνω τοῦ πινσοῦ». PG 122, 1208A; per la ricostruzione di S. Sofia, TEOFANE usa: «τοὺς πινσοὺς τοὺς βαστάζοντας τὸν τροῦλλον», I,360; CEDRENUS, I,677; ΔΙΗΓΗΣΙΣ, (ed. PREGER), I,91.

(41) EUSEBIO, *De Vita Const.*, XXXVII (PG 20, 1097A), al S. Sepolcro; PROCOPIO, *De Aedif.* I, 1, 23, pag. 175.

(42) Per una panoramica d'insieme, cfr: M. ARRANZ, *La Liturgie des Heures selon l'ancien Euchologe byzantin*, in *Eulogia Miscellanea Liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser*, Roma 1979, p. 1-19 e O. STRUNK, *Byzantine Office at Hagia Sophia*, DOP 9-10 (1955-6), p. 175-202; spec. vedi M. ARRANZ, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, OCP 37 (1971), p. 85-124; MATEOS, *Typicon I*, p. XXII; II, p. 305-6; ID., *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, OCP 35 (1969), p. 347-374. Per la bibliografia cfr R. TAFT, OCP 48 (1982) 361-365. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin*

aspetti, elementi probativi se ne possono cercare in un lungo brano che Paolo il Silenziario ha nella sua «Descriptio»([43]).

II,8 τρισάγιον. È detto dal diacono all'arrivo del patriarca; il suo uso processionale è ben documentato([44]). Prima della liturgia, il τρισάγιον sarà detto ancora una volta([45]).

Nota liturgica.

La cerimonia della consacrazione suggerisce una forte analogia con la liturgia battesimale ma, a parte la differente sua natura, non riesce a sincronizzarsi né ad adeguarsi a quella. In passato questa cerimonia è stata largamente intesa e commentata soprattutto in rapporto al battesimo, mancando però di sottolineare il divario che intercorre fra gli atti e le parole delle preghiere. Quando si analizza la teologia sottostante alle preghiere risulta allora evidente la parzialità di una lettura esclusivamente battesimale dell'intera pagina. Nella cerimonia della consacrazione si hanno quattro preghiere; di esse la prima e la terza sono tematicamente collegate; la seconda è appositamente coniata per l'acqua, mentre la quarta riecchеggia la prima e la terza, chiudendo la cerimonia come *kephaloklisia.*

Prendiamo la seconda preghiera, sull'acqua. Essa risulta tratta dai contenuti della *diakonikà* battesimale([46]) e dalla seconda preghiera del battesimo([47]).

Si noti, di passaggio, come la quarta petizione della nostra *diakonikà* deve la sua esistenza alla preghiera sull'acqua. Essa non si riferisce al battesimo, ma è stata formulata analogamente alla petizione battesimale, usando la stessa fraseologia e lo stesso parallelismo liturgico. La preghiera, desumendo passi della *diakonikà* e dalla preghiera del battesimo([48]) conduce verso ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν τοῦ θυσιαστηρίου, già nominato con τὸν οἶκον τοῦτον nella *diakonikà.*

Risulta peculiare il significativo uso di ἁγιάζω occorrente in passaggi epi-

---

et la «Panikhida» des défunts, OCP 40 (1974), p. 314-343; 41 (1975) p. 119-139; MATEOS, *Typicon* II, 311.

([43]) Vv. 331-345, 347-349, p. 17-18; A. VENIERO, *Paolo Silenziario*, Catania 1916 p. 243-4.

([44]) MATEOS, *La célébration*, p. 91-126; ID., *De Liturgia Sancti Joannis Chrysostomi*, Roma 1969, p. 30 e ss.; V.-S. JANERAS, *Introductio in Liturgias Orientales*, (Romae, ad usum priv.); IV, p. 13 e ss. J.-H. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, III, Roma 1932, p. 108 e ss.

([45]) MATEOS, *La célébration*, p. 115 e ss.; ID., *Typicon* I, 46-8, 144-6.

([46]) CONYBEARE, p. 397-8.

([47]) ID. p. 399-400. Questa preghiera sull'acqua è recitata a voce alta.

([48]) «Σὺ καὶ τὰ Ἰορδάνεια ῥεῖθρα ἡγίασας, οὐρανόθεν καταπέμψας τὸ ἅγιον σου Πνεῦμα». CONYBEARE, p. 400; «Ὑπὲρ τοῦ καταπέμψαι ἐπ'αὐτὰ τὸν Κύριον τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου». 378-9.

cletici attraverso l'intero ordinamento e sostenendo οἶκος e θυσιαστήριον(49). Puntualizzando, si può dire che ἁγιάζω viene usato in passi di stampo epicletico, rimanendo l'espressione dell'atto dello Spirito per eccellenza. La sua lettura, tuttavia, richiama un duplice uso, battesimale ed eucaristico. Ἁγιασθῆναι (l. 25) e ἁγιάσας (l. 101) sono di conio battesimale nel senso di «consacrazione» di qualche cosa profana «per mezzo di» (τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος)(50).

L'uso eucaristico del verbo appare in l. 76, mentre è sostituito da πλήρωσον nella l. 181. Questo secondo uso ci riporta al contenuto della prima e terza preghiera. Guardando le due lunghe ed elaborate preghiere non possiamo parlare di struttura anaforica, dal momento che la stessa anafora non fa che soggiacere ad una fondamentale forma letteraria a struttura bipartita, in fase celebrativa e in fase deprecativa, rilevabile attraverso un grandissimo numero di formulari dell'Antico Test., giudaici e cristiani, anaforici e non anaforici. Le nostre due preghiere non sono inerenti alla struttura anaforica, ma alla forma letteraria delle orazioni *sic et simpliciter*, con forti reminiscenze a livello tematico e con sintomatiche corrispondenze(51). Leggiamo le due preghiere nella loro struttura letteraria e nelle loro reminiscenze tematiche. Nella prima preghiera, dopo aver celebrato brevemente Dio in se stesso, si menziona subito l'ordine dato a Mosè relativo alla Tenda, ombra e modello di quella vera; quindi l'amore infuso in Salomone per il tempio antico, da lui costruito, e l'amore infuso negli apostoli per la tenda vera (per mezzo di essi furono fatti chiese ed altari). Queste tre menzioni, che nell'analisi sui formulari fatta da Giraudo sarebbero «quasi-embolismi» (nella terza preghiera si trovano nella sezione deprecativa, qui invece si ritrovano nella sezione celebrativa, come avviene anche altrove), svolgono un ruolo letterario-teologico di grande importanza perché servono a dar valore alla domanda. Preparata ulteriormente da una proposizione predicativa che funge da transposizione («tu che ti sei compiaciuto di questo tempio»), viene la fase deprecativa la quale inizia appunto con «αὐτός... βασιλεῦ, μνήσθητι». Segue tutta la serie di imperativi formulati in relazione a questo tempio e al relativo altare.

Nella seconda preghiera, la fase celebrativa si compone di due proposi-

(49) In questo senso anche Τράπεζαν ἁγιασθῆναι della l. 13.

(50) Le linee 76 e ss. per contrasto asseriscono ciò. Quanto alla radice ebraica, tradotta nei LXX con ἁγιάζω, una doppia traduzione del verbo è possibile («consacrare» e «santificare»). Per il suo uso nel Nuovo Test. vedi: J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, pp. 97 e ss.; J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio*, op. cit. p. 109-110. Si noti che nell'ordinamento ἁγιάζω è sempre connesso con «cose», nel battesimo, invece, investe le persone oltre ad essere «cristologico».

(51) Vedi C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana*, (= *AB* 92), Roma 1981, L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968². Ringrazio il P. Giraudo per le sue acute osservazioni su queste due preghiere.

zioni predicative. L'accenno alla duplice assemblea e alla loro intima corrispondenza è un tema frequente nella letteratura dello AT e nei formulari della liturgia giudaica([52]). In più c'è quì la nozione di anti-tipo propria al linguaggio sacramentale cristiano.

Con σὺ Δέσποτα si ha il passaggio alla fase deprecativa, con l'appoggio della particella logico-temporale καὶ νῦν che evidenzia la transizione. Si ha così la serie di domande, che comportano, a partire dalla menzione di Cristo, un importante ritorno anamnetico-celebrativo. (Si riprende il discorso all'indicativo, per elencare momenti della vita di Cristo, come cioè si manifesti sulla terra, come rivesta gli apostoli di Spirito e come li mandi ad erigere altari/chiese parte per il tutto). Tale ritorno anamnetico-celebrativo inserito all'interno della fase deprecativa serve a dare base teologica alla domanda. Essa diviene, infatti, a questo punto specifica: ricollegandosi alla tradizione apostolica, l'orante chiede a Dio di riempire della sua gloria questo tempio/altare.

Dopo questa breve considerazione strutturale sulle preghiere, ci sembra doveroso riflettere sul termine ἁγιάζω. Così leggiamo i passi:

I preg.	III preg.
ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν	...ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοί.....
δεομένων σου,	δεόμεθα.....
καὶ κατάπεμψον τὸν... Πνεῦμα	
καὶ ἁγίασον τὸν οἶκον τοῦτον·	...τοῦτον ναόν,
πλήρωσον αὐτὸν φωτὸς σκηνώματος δόξης σου	τῆς θείας σου πλήρωσον δόξης
καὶ τὸ ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον	καὶ τὸ ἐν αὐτῷ παγὲν θυσιαστήριον
ἅγιον ἁγίων ἀνάδειζον	ἅγιον ἁγίων ἀνάδειζον.
τῇ δυνάμει... σου Πνεύματος.([53]).	

([52]) La terza benedizione della Tephillah: «(Qedušah) Qadoš attah. Sanctus es tu et terribile est nomen tuum; et extra te non est Deus. Benedictus tu, Domine, Deus sancte». Hänggi-Pahl, p. 42. Vedi anche la recensione di Seder Rav Amram (sec. IX), ib. 45. L'anafora alessandrina di Marco così scorre: «Ἅγιος, ἅγιος...· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης. Ἐκφ.· Πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι Δέσποτα Κύριε, καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων. Ὁ λαός· Ἅγιος, ἅγιος Κύριε». *Vat. gr. 1970*, f. 54^v-55 (in Hänngi-Pahl, p. 110, con addizioni), Giraudo, *La struttura letteraria*, op. cit. alla nota 50 p. 342. V'è qui la liturgia cosmica, ove i due mondi riconoscono la presenza della s^{e}khinah nel tempio (Ez. 3,12). Ἁγιάζω è detto da ambedue i cori e si accorda con la *Tephillah*: significa riconoscere e proclamare il Santo, la piena gloria del Nome. Πλήρης è la espansione della s^{e}khinah; ἁγιάζω è la risposta creaturale a ciò. La redazione cappadoce dell'anafora di Basilio dice: «Σὲ γὰρ αἰνοῦσιν ἄγγελοι... Ὁ λαός· Ἅγιος... Ὁ ἱερεὺς μυστικῶς λέγει· Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων... λέγομεν· Ἅγιος εἶ. ....» (*SM*, f. 12^v-13; Strittmatter nn. 15-6; Hänggi-Pahl p. 232).

([53]) Oltre alla struttura sopra descritta, si noti la mano del compilatore: 1,70

Alcuni dati comuni sono da notare: a) i credenti son chiamati οἱ ἁμαρτωλοί; b) il verbo di petizione è δεόμεθα; c) il ruolo importante di πλήρωσον che nella I pr. spiega concretamente ἁγιάζω mentre nella II lo sostituisce; d) ἀνάδειξον è detto per il θυσιαστήριον. Peculiare è κατάπεμψον usato nella Ia preghiera dove si dice cosa ἁγίασον significhi ed implichi. Πλήρωσον è usato solo qui, sia per il luogo come per il suo significato. Il suo pieno uso è nella liturgia alessandrina e risuona adeguato nella comprensione della s^ekhinah(54). Una lettura sinottica delle due redazioni basiliane chiariscono la vicinanza al nostro testo:

I (Hänggi-Pahl 236)	II (352)
...ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοί...	
δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν	δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν ἡμεῖς οἱ...
...ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμα σου...	ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμα σου
ἐφ'ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα	ἐφ'ἡμᾶς ..καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενά σου
δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ	
καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι(55).	καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι ἅγια ἁγίων

Consci della differente contestualità degli ultimi due passi e della ben sviluppata pneumatologia basiliana, i due verbi ἁγιάσαι e ἀναδεῖξαι(56) sono usati quali risultato di ἐλθεῖν. Se dunque l'analogia battesimale ha plasmato ritualisticamente l'intero primo ordinamento, il compilatore non solo ha elaborato la sua teologia su strutture letterarie di largo uso nella liturgia eucari-

---

ἵνα καὶ ἐν τούτῳ... /I,88 ὥστε, τὰς ἐν αὐτῷ.....; lo spostamento di ἀνάζειξον è evidente ed ancor più sintomatico è il movimento di ἱερουργίας (= ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ μυστικαῖς λειτουργίαις) εἰς τὸν ἅγιον θυσιαστήριον (l. 90-91). Richiamando la anafora di Basilio: «Θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ...» (Hänggi-Pahl p. 236) ci sovviene il «per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae...» del canone romano (Hänggi-Pahl 435). Nella terza preghiera: l. 165, ἀλλ'ἵνα τὸ ὑπερβάλλον δειχθῇ τῆς σῆς ἀγαθότητος (segue la cristologia) e l. 182 ὥστε ἡμᾶς dal contenuto eucaristico.

(54) La preghiera della *kephaloklisia*, sebbene non solennemente elaborata, si muove sugli stessi contenuti della prima e della terza preghiera. Notare le aggiunte χάριτος e ἁγιασμοῦ (come azioni dello Spirito) a δόξης tale da «ristrutturare» l'uso alessandrino di πλήρωσον.

(55) Ancora usato in Hänggi-Pahl p. 234.

(56) Per questo verbo, cfr. E. Peterson, *Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien*, in *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927, p. 320-6. È un termine tecnico delle liturgie greche (p. 325), e la sua traduzione, *weihen*, deve comprendere anche *to dedicate* (p. 324). Cfr F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, *Glossary* p. 594. Per un buon ragguaglio sulla giornata liturgica, vedi Mateos, *Typicon* I, 136-138, 144 ess.; II, 186.

stica, ma ha imperniato la teologia delle preghiere su moduli eucaristici epicletici.

Nota storica e considerazioni artistiche.

Un eucologio di per sé non porta un bagaglio di minuziose notizie storiche, e, nel nostro caso, *SM* ha una portata storica ancor più limitata del solito. Se, tuttavia, il primo ordinamento comporta una celebrazione a porte chiuse e non ha avuto ripercussioni nelle cronache, il secondo ha avuto una molteplice varietà di presentazioni che sono state riportate fedelmente dagli storici bizantini. Ciò è dovuto, si sa, alla carenza di reliquie «originarie» a Bisanzio ed il loro «casuale» rinvenimento significava allora festa per la città intiera([57]). Il brano del Silenziario, sopra ricordato, pur nella sua aulica dizione, collegava bene i due ordinamenti; qui conviene riportare, per visualizzare l'evento in Bisanzio, la deposizione che accadde nel settembre del 551 a S. Irene in Sykas, nella versione di Teofane. «...καὶ ἐξῆλθον τὰ ἅγια λείψανα ἐκ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας μετὰ τῶν δύο πατριαρχῶν Μηνά τοῦ Κωνστ. λεως καὶ Ἀπολιναρίου τοῦ Ἀλεξανδρείας· καὶ ἐκάθισαν ἀμφότεροι ἐν τῷ βασιλικῷ ὀχήματι κατέχοντες ἐν τοῖς γόνασιν αὐτῶν τὰ ἅγια λείψανα· καὶ ἦλθον ἕως τοῦ περάματος καὶ ἐπέρασαν, καὶ ὑπήντησεν αὐτοῖς ὁ βασιλεύς. καὶ ἠνέῳξαν τὴν αὐτὴν ἐκκλησίαν τῆς ἁγίας μάρτυρος Εἰρήνης»([58]).

([57]) Per lo *status* della città era impellente il reperimento di reliquie apostoliche. Su ciò e sull'argomento in genere cfr H. Delehaye, *L'invention des reliques de Saint Ménas à Constantinople*, AB 29 (1910), p. 1-34; Teofane, I, 352; Malalas, XVIII, 484; Michele il Siriano II, 269-70; C. Du Cange, *Constantinopolis Christiana*, IV, Venezia 1729, p. 71 e ss.; D. Lathoud, *La consécration et la dédicace de Constantinople*, EOr 23 (1924) p. 289-314, 24 (1925), p. 180-201; L. Brehier, *La dédicace di Constantinople dans la tradition byzantine, Rev. de l'hist. des rel.* 127 (1944), p. 61-127; A. Cameron, *The Theotokos in sixth-century Constantinople. A city finds its symbol*, JTS 29 (1978), p. 79-108. Non sono riuscito a consultare G. S. Andreades, *Ναοὶ καὶ Ἐγκαίνια*, Ermopoli 1908 e K. M. Rallis, *Περὶ τῆς καθιερώσεως τῶν ναῶν κατὰ τὸ δικαῖον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Atene 1913. Per i monaci che andavano a Roma a cercare reliquie cfr Gregorio Magno, *Ep. IV,30, CCSL*, 140 p. 249. Uno sguardo panoramico è dato da: J. Pargoire, *L'église byzantine de 527 à 847*, New York 1971, p. 117-120; N. Herrmann-Mascard, *Les Reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, p. 143., sebbene l'autrice analizzi precipuamente il mondo latino.

([58]) I, 353; Malalas, XVIII, 486; vedi la sintesi in R. Janin. *La Géographie Ecclésiastique de l'Émpire Byzantin. I: Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecumenique, t. III, Les Églises et les Monastères*, Parigi 1969, p. 108. Per i SS. Apostoli: Teofane I, 352; Malalas XVIII, 484; Cedrenus I, 659. La prima dedicazione a S. Sofia: Teofane I, 338; Malalas XVIII, 479; Cedrenus I, 651; Teodosio di Mel., *Chronographia* (T. L. F. Tafel), München 1859, p. 89; *ΔΙΗΓΗΣΙΣ*, (*Script. Orig. Const.*, ed. da T. Preger) p. 75; si noti la narrazione tardiva

La nota comune di tutti i relativi passi è la processione con le reliquie, mentre in S. Sofia non se ne ebbero nella prima dedicazione, e furono sostituite dal Vangelo nella seconda. I patriarchi precedevano sul carro imperiale e l'imperatore seguiva a piedi, con il popolo. Malalas dà un tocco di altra natura all'evento, raccontando che «κατὰ κέλευσιν δὲ τοῦ αὐτοῦ βασιλέως καὶ πρόβλησις ἐκ τῶν ἀργυροπρατῶν καὶ φῶτα πάμπολλα ἐγένετο»(59). La struttura processionale e rituale non è variata sostanzialmente alla fine della seconda ondata iconoclasta, quando la riapertura ortodossa di S. Sofia venne ritenuta una nuova dedicazione(60).

La nota di Malalas e le due notizie sul pranzo solenne allargano la visione di festa che questa giornata arrecava alla città. SM sembra indicare due volte la presenza di vescovi accanto al patriarca (I,150-151; II,29); era costume, lo sappiamo, invitare non solo gli altri patriarchi, ma anche vescovi, clero e monaci delle vicinanze(61). Un mosaico di vari elementi, sosteneva comunque la procedura di siffatta giornata. Le richiesta doveva esser fatta allo imperatore o al suo «magistratus»(62); era compito del consacrante procurare

---

della *ΔΙΗΓΗΣΙΣ*, p. 92 (PG 122, 1302C) per la seconda, TEOFANE I, 369; CHRONICON PASCH., 687; MALALAS, che riporta il troparion, XVIII, 495; TEODOSIO di Met., ib. Cfr anche per le reliquie di S. Eufemia, in F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine* (= *Sub. Hag.* 41), Bruxelles 1964, p. 93, 8 (= *Acta SS.*, Sept. V, p. 277).

(59) XVIII, 492.

(60) V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I, fas. 2, Constantinopoli 1936, p. 51-4, n. 425. Tutto il tema è stato ridiscusso da J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, in *Travaux et Mémoires*, 2, Parigi 1967 p. 1-289. Cfr anche la versione del *De Caerim.* I, 28, p. 156 (ed. di A. VOGT, Parigi 1967, testo I, 145-148, comm. I, 162-164). L'evento terminava con un banchetto (I, 28, p. 160 = R. JANIN, *Les processions religieuses à Byzance*, REB 24 (1966), p. 86; II, 6, p. 532).

(61) Una vivida descrizione ci è data dalla dedicazione a Pboou; A. van LANTSCHOOT, *Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Église de Pachome a Pboou*, Mus 47 (1934) p. 46-56.

(62) Vedi n. 61 sopra; A. PERTUSI, *L'Iscrizione torcelliana dei tempi di Eraclio*, *Zbornik Rad. Viz. Inst.*, 8 (1963-4), p. 323 (sotto Eraclio), p. 325, T. S. BROWN, *The church of Ravenna and the imperial administration in the seventh century*, *Engl. Hist. Rew.* 94 (1979), p. 1-28; Per il patronato: A. CUTLER, *Art in Byzantine Society: motive forces of Byzantine Patronage*, in *XVI Inter. Byzantinisterkongress*, Akten I/2, Vienna 1981, p. 759-787 (= JÖB 31/2); A. CAMERON, *The artistic patronage of Justin II*, *Byzantion* 50 (1980), p. 62-84; MARC le DIACRE, *Vie de Porphire* (ed. da H. GREGOIRE-M.A. KUGENER), Parigi 1930, c. 92, p. 71; vedi l'investimento economico di Giovanni il Misericordioso; LEONZIO di Neapolis, *Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre* (ed. da A. J. FESTUGIÈRE), Parigi 1974, p. 328. Su Leonzio e sulla vita di Giovanni il Misericordioso si vedano le note di C. MANGO, *A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis*, in *Byzanz und der Westen.* Studien zu Kunst des europäischen Mittelalters, in *Oest. Akad. der Wissensch.* phil-hist. Klasse, Sitz., 432. B. Wien 1984, p. 33-41.

alloggio per gli invitati; il popolo partecipava emotivamente alle processioni(63) e si riversava nei luoghi di culto con la richiesta affannosa del «miracolo», considerando come festiva la serata da trascorrere in città(64).

Da ambo i testi, si possono ragionevolmente dedurre rilievi architettonici circa la chiesa che veniva dedicata in Constantinopoli. Essa aveva un nartece, almeno tre porte centrali e, con tutta probabilità, tre navate; l'interno era impostato su colonne e pilastri, mentre un cancello divisorio limitava la zona absidale del santuario dove c'era un altare formato da una intera lastra di marmo posata su colonnine. Oltre a ciò, si può perfino dedurre che non era una chiesa monastica, ma una cattedrale; il popolo, infatti vi entra e, dati i costituenti architettonici dell'interno, vi sono probabilmente delle gallerie. Con una certa sicurezza si può assegnare anche il luogo ai cantori(65). Il testo ci ricorda che un posto per le reliquie era stato già preparato sotto l'altare(66),

(63) R. Janin, *Les processions religieuses à Byzanze*, REB 24 (1966) p. 69-88; J. Baldovin, *La Liturgie stationale à Constantinople, Mais. Dieu* 147 (1981), p. 85-94.

(64) È nella deposizione delle reliquie, e piú tardi nella deposizione del corpo del fondatore, che la struttura consacratoria/purificatrice della teologia del primo ordinamento trova la sua espressione più completa. Il popolo accorreva e la gran parte era «posseduta» da spiriti impuri; l'olio, la bara, o il contatto con le reliquie/corpo divenivano liberanti P. Lemerle, *Les plus anciens recueils*, op. cit., II, 315 23-25, p. 240 (*PG* 116, 1381, nota 8; *Acta SS.* Octob. IV, p. 189, nota g), datato fra il 685 e il 690 (t. II, *Commentaire*, Paris 1981, p. 169). Diversa sembra la mentalità teologica dell'arcivescovo Eusebio (590-604) circa le reliquie: *ib.*, I, 52, p. 90. Il resoconto della traslazione delle reliquie di S. Stefano è ricco di dettagli: N. Marr (ediz.), *Le Synaxaire Géorgien*, in PO XIX (1926), p. 671-689. Per questa struttura mentale cfr. E. Patlagean, *Agiografia bizantina e vita sociale*, in *Agiografia altomedioevale* (ed. da S. Boesch Gajano), Bologna 1976, p. 191-213; Id. *Structure sociale, famille, chrêtientiê à Byzance, IVe-XIe siècle*, London 1981, p. 106-126; H. G. Back, *Il millennio bizantino*, Roma 1981, p. 358-363; P.-P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique*, Wiesbaden 1971. Per gli abusi fastosi e le misure prese come reazione, vedi *Dedication* in *Dict. of Chr. Antiquities* di W. Smith-S. Cheetham, p. 541-2.

(65) T. F. Mathews, *The early churches, of Constantinople: Architecture and Liturgy*, London 1971, p. 124 e note 48-52.

(66) Per la traslazione come fatto iconografico e storico, vedi: S. Spain, *The translation of relics ivory, Trier*, DOP 31 (1977), p. 279-304; K. G. Holum-G. Vikan, *The Trier Ivory, Adventus cerimonial, and the Relics of St. Stephen*, DOP 33 (1979), p. 113-133. Per la deposizione sotto l'altare: C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londra 1982, p. 158. Le ipotesi fatte sulla scena del *Paris, gr. 543* son dovute ai commentari tardivi, così come del *Mosquen. 146, Turin Univ. Lib. C.I.6* e del *Sin. gr. 339. SM* invece dà piena prova del fatto. Cfr. G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton New Jer. 1969, il *Mosquen 146*, f. 23v, il. 4; il *Torino Univ.* Lib. C.I.6 f. 16, il. 28; per l'imposizione delle mani al battesimo di Cristo e al sacramento:

cioè vicino alla base delle colonnine. Una altra deduzione è possibile: la presenza di colonne e pilastri suppone molto probabilmente una chiesa ricoperta da cupola.

Certi documenti epigrafici sono in qualche maniera chiamati in causa. Due iscrizioni corrono lungo il bordo interno dell'abside centrale della chiesa di S. Irene a Istanbul. La prima: (Ο Ο)ΙΚΟΔΟΜΩΝ ΕΙΣ Τ(ΟΝ ΟΙΚΟΝ ΣΟΥ ΚΑΙ) ΑΝΑΒΑΣ[ΙΝ] ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΝ (ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΕΥ ΗΜΑΣ ΗΛΠΕΙΣΑΜΕΝ ΕΙΣ ΤΟ Ο)ΝΟΜΑ Α(ΥΤΟΥ)([67]). La seconda: [ΠΛΗΣΘΗ]ΣΟΜΕΘΑ ΕΝ ΤΟΙΣ ΑΓΑΘΟΙΣ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΣΟΥ ΑΓΙΟΣ Ο ΝΑΟΣ ΣΟΥ ΘΑΥΜΑΣΤΟΣ ΕΝ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΕΠΑΚΟΥΣΟΝ ΗΜΩΝ Ο Θ[ΕΟ]Σ Ο Σ[ΩΤ]ΗΡ ΗΜΩΝ Η ΕΛΠΙΣ ΠΑΝΤΩΝ ΤΩ ΠΕΡΑΤΩΝ ΤΗΣ ΓΗΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΝ ΘΑΛΑΣΣΗ ΜΑΚ(ΡΑ) [Ν]([68]).

Nella chiesa di S. Sofia, a Tessalonica, l'abside riporta questa iscrizione: «Κ(ύρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς τῶν π(ατέ)ρων ἡμῶν, στερέωσον τὸν οἶκον τοῦτον ἕως τῆς συντελέ[σεως καὶ σῶσον αὐ] τὸν πρὸς δόξαν σὴν καὶ τοῦ μονογενοῦ(ς) σου υ(ἱο)ῦ καὶ τοῦ παναγίου σου πν(εύματος)». Un'altra, sempre nella stessa chiesa e basata sul salmo 64.4-5. «Πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου σου, ἅγιος ὁ ναός σου, θαυμαστὸς ἐν δικαιοσύνῃ»([69]). Nella chiesa di Midye, in Tracia, la semicupola dell'abside riporta un'altra iscrizione([70]). È il verso 5b del salmo 92 che trova piena inserzione contestuale nel primo ordinamento. Τῷ οἴκῳ σου πρέπει ἁγίασμα, Κύριε, εἰς μακρότητα ἡμερῶν. Nel muro nord del santuario v'è una croce scolpita nel muro le cui quattro anse sono così riempite

σταυ	ρως
ιερεον	καυχιμα ([71])

Mosquen 146 f. 133ᵛ, ill. 12; *Vat. gr. 463*, f. 107, ill. 82; *Gerus. Patr. Bibl., Cod. Taphon 14*, f. 173, ill. 115; *Athos, Panteleimon cod. 6*, f. 161, ill. 173; *Milano, Bibl. Ambros., cod. G. 88 Sup.*, f. 176ᵛ, ill. 311.

([67]) W. S. GEORGE, *The church of Saint Eirene at Constantinople*, Oxford 1912, p. 48; A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Churches in Constantinople*, Londra 1912, p. 95. La iscrizione è discussa da D. BYELYAEV, in *Viz. Vrem.* 1 (1893), p. 781 (*εἰς* invece di *ἐφ'*). U. PESCHLOW, *Die Irenenkirche in Istanbul. Untersuchungen zur Architektur*, Tübingen 1977, non riporta le iscrizioni.

([68]) GEORGE, *The church*, op. cit.; Van MILLINGEN, *Byzantine Churches in Constantinople*, p. 95. Basata sul salmo 64, 4-5.

([69]) C. DIEHL-M. LE TOURNEAU-H. SALADIN, *Les Monuments chrétiens de Salonique*, Parigi 1918, p. 138. La seconda di Irene e di S. Sofia trovano riscontro in I, 74. Le prime trovano assonanze tematiche col testo.

([70]) S. EYICE-N. THIERRY, *Le monastère et la source sainte de Midye en Thrace turque, Cah. Arch.* 20 (1970), p. 56-7. Visitando il luogo ho notato la scomparsa della iscrizione absidale e dubito fortemente sulla natura monastica del complesso architettonico.

([71]) Δόξα σοι, Χριστὲ ὁ Θεός, ἀποστόλων χαύχημα, μαρτύρων ἀγαλλίαμα, ὧν

Da forme più semplici(72) fino a SM, l'ordinamento della consacrazione deve aver avuto progressive aggiunte. Se le fonti storiche relative al sesto secolo hanno dato testimonianza del secondo ordinamento, il primo rispecchia invece differenti livelli, sia di carattere tematico, sia di conio terminologico(73). Ciò si deve alla formulazione rituale e al susseguente livello di stesura per mano del compilatore che, bisogna riconoscere, ha avuto proporzionata maestria. La visione teologica che ne deriva è di stampo mistagogico e manifesta la coppia di binomi battesimo/eucaristia e purificazione/sacrifizio. Il sesto secolo, credo, può essere una datazione di base per la seconda cerimonia; la prima ha vissuto la mistagogia del settimo secolo e il patriarca Germano può aver dato mano alla sua compilazione che andrebbe a porsi al crocevia dell'ottavo secolo. Si ritiene tuttavia che il compilatore persista ancora nell'antica idea, di considerare cioè pienamente consacrata la chiesa soltanto con la prima liturgia eucaristica, rimanendo essa chiusa al pubblico fino all'arrivo processionale del patriarca con le reliquie.

APPENDICE

La preghiera sulla fondazione di una chiesa.

Si era alla fine del settimo secolo quando il patriarca Kallinikos ricordava a Giustiniano II che esisteva una preghiera per erigere una chiesa e nessuna per raderla al suolo(74). *SM* riporta questa preghiera proprio prima degli ordinamenti in questione(75).

τὸ κήρυγμα, Τριὰς ἡ ὁμοούσιος. Questo tropario non si rinviene in *SM*, ma è riportato dal *De Caerim.* II, 6, p. 532 (Observanda... in celebratione annua memoriae S... Constantini et encaeniorum sacrarum crucium in novo palatio Boni dedicatum) e dal *Dresda 104A* nella pannychis della prima domenica di quaresima (MATEOS, *Typicon*, II, 206).

(72) Crisostomo in PG 61, 540; G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane* (*ST* 7), Roma 1902, 16 e ss.; JOHN of EPHESUS, *Lives of the eastern Saints*, (ed. da E. W. BROOKS), *PO* 19, Parigi 1925, p. 258-259: «*a customary way*», A. K. FYRILLAS, *La dédicace de la basilique ambrosienne par Saint Ambroise, Mais. Dieu* 70 (1962), p. 141-144.

(73) Vedi la sutura: La preghiera, l. 1-74 posteriore/75-96 originaria; IIª preghiera, 164-182 posteriore/184-194 frammento esistente.

(74) TEOFANE, I, 563; CEDRENO I, 774; ΔΙΗΓΗΣΙΣ (ed. PREGER), 81, 6; R. JANIN, *La Géographie, I, Le siège de Constantinople, t. III, Les Églises, et les monastères*, Parigi 1969, p. 197.

(75) F. 145; STRITTMATTER, n. 161; GOAR p. 485; DE MEESTER, p. 167 e ss. CONYBEARE, p. 18.

Ἐπὶ θεμελίου τιθεμένου ἐν ἐκκλησίᾳ·

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀρεσθεὶς[1] καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομηθῆναί σοι ἐκκλησίαν, αὐτὸς τοὺς[2] τὰ σὰ(a) ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσκομίζοντας[3]· ἐπὶ τῇ ἀνοικοδομῇ τοῦ πρὸς σὴν(b) δοξολογίαν κτιζομένου(c) οἴκου ἐν τῷ[4] πλήθει τῶν σῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν ἀντάμειψαι(d), καὶ τοὺς ὑπουργοῦντας ἐνίσχυσον ἀβλαβεῖς διαφυλάττων(e), τὰ θεμελία αὐτοῦ ἀῤῥαγῆ καὶ ἀσάλευτα διατήρησον(f), καὶ τέλειον ἀνάδειξον(g) οἶκον σοῦ, ὅπως[5] ἂν καὶ ἐν αὐτῷ πανευφήνοις ᾠδαῖς καὶ δοξολογίαις ἀνυμνοῦμέν σε τὸν ἀληθινὸν(h) Θεὸν ἡμῶν.

Σοὶ γὰρ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρί, καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί.

GOAR: 1 ἐρασθείς; 2 om.; 3 add. ἔπιδε, καὶ τοῦ πρὸς τὴν σὴν δοξολογίαν ἀνοικοδομουμένου ἢ κτιζομένου οἴκου; 4 om.; 5 ὡς.

«Signore nostro Dio, che ti sei compiaciuto di costruire la tua chiesa su questa roccia, tu (guarda) ciò che a te si porta, doni da te ricevuti; per la costruzione di questa casa eretta per la tua lode, ricambiaci nella pienezza della tua celeste munificenza, rafforza i ministri rendendoli sicuri, preserva le sue fondamenta salde e indistruttibili e manifesta la tua casa nella pienezza, si che in essa possiamo magnificare te, nostro vero Dio, con canti ed inni degni di lode. a te si deve tutta la gloria, e l'onore e l'adorazione, Padre e Figlio e Spirito Santo, in eterno».

Alcune considerazioni sul testo. La costruzione è chiamata ἐκκλησία in prospettiva neotestamentaria (l. 2), ed ancora come οἶκος (l. 4,7) riferito a Dio, come sua casa. Ναὸς non compare. La seconda linea ricorda la frase anaforica, mentre ἀνοικοδομῇ è stato tradotto «costruire». Sebbene abbiamo questa possibilità di interscambio(1), tuttavia non sembra assurdo pensare ad

(1) Ἀνοικοδομὴ intesa come οἰκοδομεῖν: vedasi l'uso conciliare nell'861 JOANNOU, I/2, al canone I.

(a) τας.
(b) σιν.
(c) κτηζομενου.
(d) ανταμιψαι.
(e) διαφυλαττον.
(f) διατηρισον.
(g) αναδιξον.
(h) αληθεινον.

una prassi non infrequente nella storia di Bisanzio, cioè alla ricostruzione o al restauro di un edificio danneggiato o distrutto da un terremoto(2). La l. 4 richiama I,180 mentre ἐνίσχυσον è usato in I,66; διατήρησον è nuovo. Ἀνάδειξον ritorna col suo pieno significato. Così come suona il testo, lascia pensare al sesto secolo come origine.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Vincenzo Ruggieri S.J.

(2) Cfr. la lista data da V. Grumel, *La Chronologie* (*Traité d'études byzantines*, I), Parigi 1958, p. 476; B. Croke, *Two early Byzantine earthquakes and their liturgical commemoration*, *Byzantion* 51 (1981), p. 122-147; Cfr F. Halkin, *Bibl. Hag. Gr.*, Bruxelles 1957[3], n. 1700z-1701.

RUDOLF HIESTAND

Die Integration der Maroniten in die römische Kirche

ZUM ÄLTESTEN ZEUGNIS DER PÄPSTLICHEN KANZLEI (12. JAHRH.)

Eines der wenigen dauerhaften und kirchengeschichtlich vielleicht das wichtigste Ergebnis der Kreuzzüge bildet die Entstehung unierter, d. h. mit Rom verbundener nationaler Kirchen im christlichen Osten. Dadurch wurden die tiefen Spaltungen infolge der christologischen Auseinandersetzungen des 4. bis 7. Jahrhunderts wenigstens teilweise wieder überwunden. Was in der Zeit der eigentlichen Kreuzzüge geschah, war genau genommen meist nur der Beginn eines Vorganges, der sich unter mancherlei Rückschlägen über Jahrhunderte hinzog([1]). Für Armenier, Jakobiten und Nestorianer, wie nach dem vierten Kreuzzug für die Griechen, trat allerdings eine neue Spaltung in Rom-verbundene und Rom-getrennte Kirchen ein, die statt wie bisher zwischen den orientalischen Kirchen einerseits und Rom andererseits nun innerhalb der einzelnen orientalischen Kirchen verläuft. Durch diese Unionsversuche und Unionen entstand zugleich die bisweilen für den Betrachter verwirrende Vielfalt an Kirchen und kirchlichen Würdenträgern, die bis heute sowohl auf Konzilien der

([1]) Zu den orientalischen Nationalkirchen vgl. vor allem Aziz A. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London 1968; D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East*, Milwaukee/Wisc. 1948-61; B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen* (= Handbuch der Orientalistik I. Abt. 8. Bd. 2. Abschn.) Leiden-Köln 1964; Anna-Dorothee von den BRINCKEN, *Nationes Christianorum Orientalium im Verständnis der lateinischen Historiographie* (= Kölner Historische Abhandlungen 22) Köln 1973; Joseph HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962; Wilhelm de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963.

OCP 54 (1988) 119-152

römischen Kirche als auch auf Zusammenkünften der ökumenischen Bewegung ins allgemeine Blickfeld tritt, aber auch immer wieder zu Streitigkeiten etwa um den Besitz an den Heiligen Stätten in Jerusalem führt. Das auf diese Weise entstandene Nebeneinander von Patriarchen und Bischöfen für die gleiche Diözese bzw. mit dem gleichen Titel stellte jedoch kirchenrechtlich in Abweichung von dem seit der Antike geltenden und immer wieder bekräftigten territorialen Prinzip: eine Stadt — eine Kirche — ein Bischof ein personales Prinzip her, auch wenn im einzelnen nach Raum und Zeit unterschiedliche Lösungen angestrebt wurden(2).

Von allen orientalischen nationalen Kirchen sind heute einzig die Maroniten in ihrer Gesamtheit mit der römischen Kirche vereinigt(3). Nachdem zu Beginn unseres Jahrhunderts zum wiederholten Male ein erbitterter Streit um das Problem der sog. immerwährenden Orthodoxie der Maroniten, d. h. um die Frage ausgetragen worden war, ob sie sich erst im 12. Jahrhundert von einem ursprünglich monotheletischen Bekenntnis zur römischen Rechtgläubigkeit bekehrten oder seit jeher dyotheletisch-orthodox im Sinne der Entscheidungen von Chalkedon gewesen waren(4), stellte Tobia Anaissi im Jahre 1911 alle bekannten Papsturkunden zusammen, die sich auf die Ma-

(2) Zu diesen Problemen vgl. vor allem Wilhelm de Vries S. 247ff. und unten S. 151.

(3) Zu den Maroniten allgemein neben den entsprechenden Abschnitten in den in Anm. 1 angeführten Werken noch Pierre Dib, *Maronites*, *DTC* X (1928) 1-142; Ders., *L'Église Maronite*, Paris 1930, Beirut ²1962; Ders., *Histoire de l'Eglise maronite*, Beyrouth 1962 (ein nur wenig überarbeiteter Neudruck des Artikels *Maronites*); Paul Abraham, *The Maronites of Lebanon*, Wheeling/West Virg. 1931; Kamal S. Salibi, *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, OC 42 (1958) 92-104; Ders., *The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule 1099-1516*, *Arabica* 4 (1958) 288-303; Cezar Vasiliu, *Biserica creştinilar maroniţi din Liban*, *Studii Teologiae* 18 (Bucuresti 1966) 160-89; Charles Frazee, *The Maronite Middle Ages*, *East Churches Review* 10 (1978) 88-100. Die jüngsten Veröffentlichungen Giuseppe Sorge, *I Maroniti nella storia*, Roma 1978 und Mikhail Anatol Rodionov, *Maronitij iz etnokonfessional'nov istorii vostočnogo sredizemnemor'ja*, Moskwa 1983 stützen sich für das 12./13. Jh. völlig auf die ältere Literatur.

(4) Vgl. vor allem Joseph Debs, *Perpétuelle orthodoxie des Maronites*, Arras 1896; Siméon Vailhé, *Origines religieuses des Maronites*, EOr 4 (1900-1901) 154-162; Ders., *L'Église maronite du Ve au IXe siècle*, ebd. 9 (1906) 258-64, 344-51.

roniten beziehen(5). Einige Jahre später ließ er eine Sammlung der chronikalischen, urkundlichen und inschriftlichen Nachrichten folgen(6). Auf dieser Quellenbasis beruhen weitgehend die folgenden Arbeiten, unter denen vor allem die Untersuchungen von Kamal S. Salibi(7) und das Werk von Bernard Hamilton über die lateinische Kirche in den Kreuzfahrerstaaten(8) zu nennen sind.

Die Reihe der im Bullarium Maronitarum zusammengestellten Papsturkunden setzt mit der Einladung des mit dem Titel Erzbischof angesprochenen maronitischen Patriarchen Jeremias al-'Amšītī zum vierten Laterankonzil vom 19. April 1213 ein(9). Ihr folgt ein feierliches Privileg Innozenz' III., das der Patriarch im Anschluß an das Konzil am 3. Januar 1216 erhielt(10). Aus ihm erfährt man freilich,

(5) *Bullarium Maronitarum*, ed. Tobia ANAISSI, Romae 1911. Vgl. dazu A. CATOIRE, *L'Église maronite et le Saint-Siège*, EOr 15 (1912) 28-37 und C. KOROLEVSKIJ, *À propos d'un bullaire maronite*, ebd. 562-73, die beide scharfe Kritik üben.

(6) *Collectio documentorum Maronitarum*, ed. Tobia Anaissi, Liburni 1921.

(7) Vgl. die Anm. 3 angeführten Arbeiten und DERS., *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut 1958. Die kürzlich erschienene Arbeit von Mariam de GHANTUZ CUBBE, *Maroniti e crociati dalla prima crociata al 1215, Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 6 (1983) 217-237 (I), 7 (1984) 3-24 (II) versucht, die Angaben der maronitischen Geschichtsschreiber weitgehend zu retten, überzeugt aber keineswegs. Schon die Datierung von Aug. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a.p.Ch.n. MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875, 4706 auf 1215 (stets), die Wiedergabe von *quingentos* mit 'duecento' (S. 219), die Bezeichnung des Legaten Alberich als 'arcivescovo di Ostian' (S. 6 und stets!), das Todesdatum des Patriarchen Wilhelm mit 27. Sept. 1141 (statt 1145) (S. 8), die Verwendung des Spuriums JL. + 7451 als echt (S. 10) offenbaren gravierende Mängel.

(8) Bernard HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980.

(9) POTTH. 4706, ed. *Bullarium Maronitarum* S. 1 Nr. 1 und *Acta Innocentii III pp. (1198-1216)*, ed. HALUŠČYNSKYI, Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris orientalis, Fontes III/2, Vaticanis 1944, S. 443 Nr. 206. Wie SALIBI, *Maronite Historians* S. 23 u. Anm. 3 zeigt, waren schon im 16. Jahrhundert keine älteren Papsturkunden für die Maroniten erhalten.

(10) POTTH. 5043a-25606, ed. *Bullarium Maronitarum* S. 2 Nr. 2 und HALUŠČYNSKYI S. 458 Nr. 216 zu 1215. Vgl. auch HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles V*, Paris 1913, S. 1722; R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965 (= Histoire des Conciles œcuméniques 6), S. 254 und de VRIES S. 187f. und 224, wo deutlicher zu scheiden wäre zwischen den nur bestätigten Ergebnissen von 1203 und den neu festgelegten Bestimmungen.

daß schon während des vierten Kreuzzuges wohl im Jahre 1203 der Kardinallegat Petrus Capuano in Tripolis mit dem Patriarchen der Maroniten und zwei seiner Suffragane verhandelt und einen Obödienzeid entgegengenommen hatte, nachdem eine Reihe von Auflagen in dogmatischer, liturgischer und disziplinarischer Hinsicht angenommen worden war(11). Offensichtlich im Blick auf die wenig zurückliegenden Verhandlungen nennt Innozenz III. daher die Maroniten eine Gruppe von "verirrten Schafen" (*oves errantes*), die kürzlich wie die Griechen — eine Anspielung auf den vierten Kreuzzug und die darauf scheinbar erreichte Union — wieder zur Herde zurückgekehrt seien.(12) Ebenso ist einige Zeilen weiter die Rede von "deinem

(11) Innozenz III. von 1216 Januar 2 (wie Anm. 10): ... *dudum transmisso a nobis ad partes vestras bone memorie Petro sancti Marcelli presbitero cardinali, tunc apostolice sedis legato, conversi fuistis...*, *Domino inspirante nos universalis ecclesie summum pontificem... et... sanctam Romanam ecclesiam agnoscentes... Siquidem... iuxta formam solitam, qua metropolitani obedientiam sedi apostolice repromittunt, voluntate spontanea iuravistis vos ecclesie Romane ac nobis et successoribus nostris obedientiam et reverentiam debitam et devotam deinceps humiliter prestituros.* Zu den Verhandlungen in Tripolis vgl. SALIBI, *The Maronite Church* S. 95 und HAMILTON S. 332, die allerdings von einem speziellen päpstlichen Auftrag für die Verhandlungen bzw. für eine Untersuchung der inneren Wirren bei den Maroniten sprechen. Davon ist weder im Bestellungsschreiben Innozenz' III. für Petrus von 1202 April 24, POTTH. 1667, ed. MIGNE, PL 214 c. 977, noch in einem späteren Schreiben an den Legaten noch im feierlichen Privileg von 1216 die Rede, das gerade Ausdrücke wie *ex mandato nostro* vermeidet. Der Ausdruck *ad partes vestras* heißt allgemein 'nach Syrien'. Die Verhandlungsbefugnis leitete sich aus der vollen Amtsgewalt als *legatus a latere* ab. Nach VAILHÉ, *Origines* (wie Anm. 4) S. 161, ATIYA (wie Anm. 1) S. 399 und FRAZEE (wie Anm. 3) wäre der Legat dagegen erst nach dem Konzil in Begleitung des Patriarchen in den Osten gegangen, wobei Frazee S. 98 die Verhandlungen andererseits auf 1204 legt. Von den BRINCKEN (wie Anm. 1) S. 168 glaubte, die Vereinbarungen von 1203 seien Auflagen für die Zukunft, die 1216 gemacht wurden.

(12) Ebd.: *divina providentia illos, quos diu passa est iusto iudicio sed occulto sub quodam obscuritatis nubilo ambulare, tandem per misericordiam suam magnam coelestis gratiae rore perfusos ambulare facit per illustratam semitam veritatis, quod de Graecorum ecclesia et vobis nuper factum novimus et gaudemus. nam cum olim essetis quasi oves errantes non recte intelligentes unam existere Christi sponsam atque columbam, sanctam videlicet Ecclesiam catholicam, unum etiam esse verum pastorem, Christum scilicet et post ipsum ac per ipsum apostolum ac vicarium eius Petrum...*

kürzlich zum Gehorsam der römischen Kirche zurückgekehrten Volk"([13]), und unter den vom Legaten Petrus Capuano als Mängel (*defectus*) korrigierten Punkten heißt es, daß die Maroniten nun unverbrüchlich zwei Willen in Christus, einen göttlichen und einen menschlichen, entsprechend den Entscheidungen des 6. ökumenischen Konzils bekennen sollten([14]). Nach der Auffassung der Kurie hatten die Maroniten während längerer Zeit monotheletische Überzeugungen vertreten und waren erst seit kurzem zur römischen Kirche zurückgekehrt.

Nicht diese Sätze aus dem Jahre 1216, die vor dem Erscheinen des Bullarium Maronitarum einer weiteren Öffentlichkeit im vollen Wortlaut noch gar nicht bekannt waren,([15]) hatten seit Jahrhunderten den Anlaß zu erbitterten, nur z. T. mit wissenschaftlichen Methoden ausgetragenen Fehden gegeben. Ihr Ausgangspunkt war ein berühmtes Kapitel in dem Geschichtswerk Wilhelms von Tyrus, wonach um 1181/82 der lateinische Patriarch von Antiochia Aimerich (nicht Amalrich, wie bis in die jüngsten Arbeiten oft zu lesen ist) von Limoges (ca. 1141/42-1196) eine Union mit den Maroniten vereinbart habe, nachdem diese vom *error* des Monotheletismus zur römischen Rechtgläubigkeit zurückgekehrt seien([16]). Ihm gegenüber berie-

([13]) Ebd.: *et populo tuo noviter ad obedientiam ecclesiae Romanae reverso.*

([14]) Ebd.: *ut et duas in Christo confiteamini voluntates, divinam scilicet et humanam.*

([15]) Die maronitischen Autoren stützten sich auf eine arabische Übersetzung aus dem Lateinischen; Potthast kannte das Stück nur aus den Rubrizellen zu den verlorenen Registerbänden Innozenz' III., THEINER, *Slavorum meridionalium vetera monumenta* I, Romae 1863, S. 64 Nr. 23: *Patriarchae, archiepiscopis et episcopis et populo Maronitarum de novo ad fidem conversorum et scribuntur ei, quod mores et ordinationes secundum quos debent se regere et gubernare iuxta ritum Romanae ecclesiae.* Den vollen lateinischen Text machte erstmals Anaissi zugänglich.

([16]) WILHELM von Tyrus, *Chronicon* XXII 9 (8), ed. R. B. C. HUYGENS, (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII / LXIII A) Turnholti 1986, S. 1018: *ad patriarcham Antiochenum Aimericum... accesserunt et abiurato errore, quo diu periculose nimis detenti fuerant, ad unitatem catholice ecclesie reversi sunt, fidem orthodoxam suscipientes, parati Romane ecclesie traditiones cum omni veneratione amplecti et observare... Unde et de eorum conversione ad fidei sinceritatem maxima nostris accessit leticia.* Die Behauptung von SALIBI, *Maronite Church* (wie Anm. 3) S. 94 Anm. 9 und *Maronite Historians* S. 157, der lateinische Text Wilhelms von Tyrus spreche von

fen sich maronitische Geschichtsschreiber und Theologen auf die Schriften von Ibn al-Qīlāʿī (+ 1516), der die dauernde Orthodoxie vertrat und bereits für das Jahr 1099 von offiziellen Kontakten zwischen den Maroniten und Rom und einer Anerkennung der Maroniten durch den Papst sprach([17]). Sie bestritten die Glaubwürdigkeit Wilhelms von Tyrus, der weder als Augenzeuge noch als gut informierter Zeitgenosse betrachtet werden könne, sondern sich auf das Geschichtswerk des Melkiten Eutychios von Alexandrien (10. Jh.) stütze,([18]) und ebenso die Authentizität der von einem *error* der

---

einem 50 Jahre alten Irrtum, nur die altfranzösische Überstetzung gebe die richtige Zahl 500, beruht auf einem Übersetzungsfehler bei BABCOCK-KREY, *A History of Deeds beyond the Sea*, New York 1941, II 458f. Im lateinischen Text heißt es (S. 1076) *quingentos annos*, im französischen Text (ebd.) *cinq cents ans*. Bei GHANTUZ CUBBE II (wie Anm. 7) S. 219 liest man *duecento anni*. Ebenso geht die Behauptung von Robert W. CRAWFORD, *William of Tyre and the Maronites, Speculum* 30 (1955) 222-228, S. 227, in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts fehle zum Hinweis auf das 6. Konzil der Satz *in qua damnationis sententiam pertulerunt*, auf die unsorgfältige Wiedergabe des lateinischen Paralleltextes bei Paulin PARIS, *Guillaume de Tyr et ses continuateurs*, Paris 1879, II 421 Anm. 7 zurück. Keine Handschrift läßt die genannten Wörter weg.

([17]) CHABOT S. 25ff. und ihm folgend SALIBI, *The Maronite Historians* (wie Anm. 7), passim, haben gezeigt, daß die Berichte von Ibn al-Qīlāʿī und Duwaihī über eine Gesandtschaft des Patriarchen Joseph al-Jirjisī zusammen mit einer solchen Gottfrieds von Bouillon an den Papst und eine Gegengesandtschaft Urbans II. (!), die dem Patriarchen Krone und Hirtenstab überbracht haben soll, und über Verhandlungen zwischen den Maroniten und einem päpstlichen Legaten Wilhelm um 1130-40, der dann meist mit dem historisch nachweisbaren Legaten Kardinalbischof Alberich von Ostia identifiziert wird, ohne zeitgenössische Quellengrundlage sind. Salibis Versuch, dennoch einen Kern zu retten, ist ohne überzeugendes Ergebnis, denn er übersieht z. B., daß Ibn al-Qīlāʿī nach dem angeblichen Legaten Wilhelm als zeitlich nächste Nachricht einen Kontakt um 1410 anführt. Dies gilt auch für GHANTUZ CUBBE II S. 3ff.

([18]) So schon PAGI ad BARONII *Annales ecclesiastici* a. 1182 n. XIf. Den verwirrten Angaben der Fortsetzer des *Chronicon* von Wilhelm von Tyrus über die letzten Lebensjahre des Geschichtsschreibers, vgl. dazu jetzt R. HIESTAND, *Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus, Deutsches Archiv* 34 (1978) 345-380, folgend, fügte DIB (wie Anm. 3) S. 87ff. hinzu, Wilhelm von Tyrus habe nur wenig persönlich gesehen, häufig schlechte Gewährsleute wie Albert von Aachen herangezogen, zum fraglichen Zeitpunkt sich gar nicht im Osten, sondern auf einer Reise nach Rom befunden und daher gezwungenermassen den Angaben des Eutychius folgen müssen.

Maroniten sprechenden Sätze des feierlichen Privilegs Innozenz' III.(19). Von der anderen Seite wurde in Hyperkritik an allem, was für die Maroniten sprach, weit über das Ziel hinausgeschossen und nicht nur das ganze Privileg Innozenz' III.(20) und die darin erwähnten Verhandlungen unter Petrus Capuano,(21) sondern selbst eine Teilnahme des maronitischen Patriarchen am Laterankonzil überhaupt als fromme Legende bezeichnet,(22) obwohl bereits im Jahre 1906 Jakob Werner eine Teilnehmerliste des 4. Laterankonzils aus einer Zürcher Handschrift des 13. Jahrhunderts veröffentlicht hatte, die den *patriarcha seu primas Marronitan(ensis)* unmittelbar nach

(19) DIB S. 108f. erklärt, wie schon G. DANDINI, *Missione apostolica al patriarca e Maroniti del Monte Libano*, Cesena 1656, S. 98f. und Faustus NAIRONUS, *Dissertatione de origine... Maronitarum*, Romae 1679, S. 99-101, die Sätze über *errores* und den Ausdruck *oves errantes* seien zu Unrecht auf die Maroniten bezogen. Das Schreiben sei an Griechen und Maroniten gleichermaßen gerichtet gewesen, die betreffenden Vorwürfe würden sich aber nur auf die Griechen beziehen. Auch hätten die Maroniten nachweislich seit jeher das Filioque verwendet (!). Ebensowenig kann aber mit FOREVILLE (wie Anm. 10) davon gesprochen werden, daß die Maroniten mit Rom die "Irrtümer der Griechen" verworfen hätten, sondern es geht um zwei getrennte Vorgänge.

(20) J. B. CHABOT, *Les listes patriarcales de l'Eglise maronite, Mémoires de l'Institut national de France* 43/2 (1938) 21-43, S. 33f. meinte aufgrund der Herkunft des von Anaissi veröffentlichten lateinischen Textes aus einer dem maronitischen Patriarchen Duwaihī (+ 1706, vgl. oben Anm. 17) gehörenden Handschrift, es handle sich um eine verfälschte bzw. interpolierte Rückübersetzung aus dem Arabischen durch den früheren maronitischen Geschichtsschreiber Ibn al-Qilāʿī (+ 1516). Angesichts der völligen Formulartreue würde dies nicht nur eine ganz unwahrscheinliche Kenntnis des Kanzleibrauches voraussetzen, sondern auch ein unglaubwürdiges Ergebnis der doppelten Übersetzung Latein — Arabisch — Latein.

(21) Die Einwände CHABOTS S. 34 unter Berufung auf eine angeblich erst 1209 erfolgte Erhebung des Patriarchen Jeremias entfallen, weil dieses Datum erst um 1500 bei der Konstruktion einer durchgehenden Patriarchenliste seit dem 7. Jahrhundert 'gefunden' wurde. Eine in der älteren Literatur oft zu 1179 und 1183 gestellte Handschriftennotiz über den Patriarchen Jeremias und seinen Nachfolger Lukas gehört dagegen zu Jeremias II. und den Jahren 1279 und 1283, wie CHABOT S. 30f. selber darlegt.

(22) CHABOT S. 32 verwirft auch das Zeugnis Jakobs von Vitry, *Historia Orientalis* c. 78, Duaci 1597, S. 153, da dieser nicht selber am Konzil teilgenommen habe und den Namen des Patriarchen nicht nenne. In OLIVERS *Historia Damiatina* c. 64 S. 265 werden zwar die Maroniten als Teilnehmer erwähnt, nicht aber, wie SALIBI, *Maronite Historians* (wie Anm. 7) S. 55 schreibt, der Patriarch.

dem als Vertreter des lateinischen Patriarchen von Antiochia erschienenen Bischof von Tortosa anführt([23]).

Erst vor wenigen Jahren hat gegenüber den polemischen Kontroversen Salibi die maronitische Tradition auf ihren historischen Gehalt sorgfältig geprüft. Er kam zum Ergebnis, daß das von Wilhelm von Tyrus berichtete Ereignis zwar ein wichtiges Glied in dem langsamen Prozeß der Annäherung der Maroniten an die römische Kirche seit dem ersten Kreuzzug darstellte, dieser Prozeß aber durch innere, gelegentlich sogar mit Gewalt ausgetragene Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Richtungen unter den Maroniten gekennzeichnet gewesen sei([24]). Während die ältere Literatur den Verhandlungen von 1181/82 blutige Konflikte vorausgehen ließ, die meist mit einem Patriarchen namens Lukas zusammengebracht wurden, sah Salibi, gestützt auf eine Bestimmung im feierlichen Privileg von 1216, sie — ohne den in Wirklichkeit hundert Jahre später anzusetzenden Patriarchen Lukas — eher nach 1181/82 einsetzen,([25]) bis dann im Jahre 1203 in Tripolis und nach neuaufgebrochenen Streitigkeiten schließlich 1215/16 in Rom ein großer Schritt mit dem von Anaissi veröffentlichten Privileg gemacht worden sei. Die Vereinbarungen mit Aimerich von Antiochia erhielten so für Salibi die Bedeutung einer ersten formellen Absage an die monotheletische Lehre und die erste formelle Annahme römischer Orthodoxie([26]).

([23]) J. WERNER, *Nachlese aus Zürcher Handschriften.* I: *Die Teilnehmerliste des Laterankonzils v. J. 1215, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde* 31 (1906) 577-93, S. 586. Vgl. auch FOREVILLE (wie Anm. 10) S. 392.

([24]) SALIBI, *Maronite Church* S. 95; DERS., *Maronite Historians* S. 53ff., vor allem S. 59; HAMILTON S. 208. Die These taucht bei VAILHÉ, *Origines religieuses* (wie Anm. 4) S. 161 zuerst auf.

([25]) SALIBI, *The Maronite Church* S. 92ff. Lukas gehört jedoch, wie bereits gezeigt wurde, ans Ende des 13. Jahrhunderts, vgl. Anm. 21. Dazu auch CHABOT S. 28f.

([26]) Vgl. auch SALIBI, *Maronite Historians* S. 142. Dib S. 97f. — ähnlich Claude CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, S. 563 — schreibt, daß es sich im Jahre 1181/82 um einem "acte de reconnaissance du pape légitime, comme cela avait déjà eu lieu en 1131" handelte, nämlich in Zusammenhang mit der Beilegung des Schismas von 1159, was freilich die bedenkliche Konsequenz hat, daß die Maroniten bis 1181 auf der Seite der kaiserlichen Päpste oder mindestens in einer neutralen dritten Position verharrt hätten.

Von den anderen orientalischen Kirchen unterschieden sich die Maroniten von da an, wie Jakob von Vitry wenige Jahre später hervorhob, durch die Verwendung von Ring und Mitra, Krummstab und Glocken nach lateinischer Sitte([27]).

Die Einladung zum vierten Laterankonzil und das feierliche Privileg Innozenz' III. sind jedoch nicht die ersten Zeugnisse aus der päpstlichen Kanzlei, in denen die Maroniten erwähnt werden. Ein Jahr nach dem Erscheinen des Bullarium Maronitarum von Anaissi veröffentlichte Paul Kehr aus den Beständen der Biblioteca Ambrosiana in Mailand ein feierliches Privileg Lucius' III. für die Kirche von Beirut vom 5. September 1184([28]). Unter den Besitzungen, die der Papst dem Kanzleigebrauch folgend wohl gemäß einer ihm eingereichten Liste bestätigte, zählt er nach den Häusern der Kanoniker auf: *cappellam sancti Symonis cum omnibus earum terris et pertinentiis suis, cappellam, quam per ecclesiam Beritensem tenent Maronite, et terram ei contiguam cum omnibus pertinentiis suis*([29]).

An unvermuteter Stelle veröffentlicht, ist diese Urkunde sowohl der Kreuzzugsforschung als auch der Geschichtsschreibung der orientalischen Kirchen bisher entgangen. Für die Stellung der Maroniten zur lateinischen Kirche und für die Geschichte der Maroniten in der Zeit der Kreuzzüge ist sie freilich von größtem Interesse. Dies gilt schon in geographischem Sinn. In seinem Bericht über die Unterwerfung der Maroniten unter die römische Kirche nennt Wilhelm von Tyrus als ihre Wohngebiete zuerst *circa iuga Libani iuxta urbem Bibliensem* und präzisiert dann *per Bibliensem, Botronensem et Tri-*

([27]) Jakob von Vitry, *Historia orientalis* c. 77 S. 153: *Unde cum omnes alii orientales praelati exceptis dumtaxat Latinis annulis et mitris pontificalibus non utantur nec baculos pastorales gestent in manibus nec usum habeant campanarum, sed percussis baculo vel malleo tabulis populum ad ecclesiam soliti sunt congregare, hi praedicti Maronitae in signum obedientiae consuetudines et ritus observant Latinorum.* Hamilton S. 333 behauptet, aus dieser Stelle gehe hervor, daß die Maroniten Pontifikalkleider und Glocken zur Zeit Jakobs von Vitry noch nicht verwendet hätten.

([28]) Paul Kehr, *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens* VI, *Nachrichten der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 1912, S. 363 Nr. 24 (= Acta Romanorum pontificum V, Città del Vaticano 1977) und R. Hiestand, *Vorarbeiten zum Oriens Pontificius* III, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-hist. Klasse.* Dritte Folge Nr. 136, Göttingen 1985, S. 303 Nr. 127.

([29]) Ebd.

politanum episcopatus(30). Beirut erscheint also in dieser Aufzählung nicht. Während Byblos(31) und Tripolis(32) von den Kreuzfahrern zu lateinischen Bistümern erhoben wurden, vereinigten sie das an der Küste zwischen Byblos und Tripolis gelegene Botron mit dem Bistum Tripolis, weil die wirtschaftliche Basis für die Wiederherstellung als selbständige Diözese nicht ausgereicht hätte(33). Diese Umschreibung der Wohngebiete bei Wilhelm von Tyrus erfuhr bei Jakob von Vitry eine weitere Einschränkung, da er nur die erste Stelle aus dem *Chronicon* übernahm(34). Viel gelesen und oft abgeschrieben, wurde er für das spätere Mittelalter zu einer maßgebenden Autorität(35).

Als erstes wichtiges Ergebnis zeigt das feierliche Privileg Lucius' III. mit seinem Hinweis auf die in der Diözese Beirut ansässigen Maroniten, daß diese am Ende des 12. Jahrhunderts in erheblicher Zahl weiter verbreitet waren, als man aus Wilhelm von Tyrus und vor allem Jakob von Vitry schließen müßte, und, wie es mit der heutigen Situation übereinstimmt, auch im zentralen Teil des Liba-

(30) Wilhelm von TYRUS XXII 9 (8) S. 1018. Byblos wird vielleicht an erster Stelle genannt, weil der Patriarch im 12. Jahrhundert seinen Sitz anscheinend in Maifuq hatte, das im Gebiet von Byblos liegt.

(31) Zu Byblos vgl. DUCANGE-REY, *Les familles d'Outre-mer*, Paris 1869, S. 815f.; Reinhold RÖHRICHT, *Syria sacra, Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* 10 (1887) 26; Giorgio FEDALTO, *La Chiesa latina in Oriente* II, Verona 1976, S. 59 und I² (1981) 173f.

(32) Zu Tripolis vgl. DUCANGE-REY S. 811ff.; *Syria sacra* S. 32-34; FEDALTO II 231-33 und I² 172f. Zur Entstehung des Bistums vor allem Jean RICHARD, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine 1102-1187*, Paris 1945, S. 58.

(33) WILHELM von Tyrus XIV 14 S. 649 und RICHARD, *Tripoli* S. 58.

(34) JAKOB von Vitry, *Historia orientalis* c. 78 S. 151: *circa iuga Libani... non longe ab urbe Bibliensi inhabitantes.*

(35) Marino SANUDO, *Liber secretorum fidelium crucis* III 8, 2, in BONGARS, *Gesta Dei per Francos* II, Hannoviae 1611, S. 183: *circa iuga Libani in Phenice provincia, non longe ab urbe Bibliensi et circa Bostrum et Tripolim inhabitantes* hat offensichtlich, was bisher stets übersehen worden ist, wieder Wilhelm von Tyrus unmittelbar herangezogen. Bei BURCHARD von Mons Sion, ed. J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1873, S. 28, werden im Jahre 1283 die Maroniten als Einwohner von Tripolis angeführt, ebenso bei FIDANTIUS von Padua, *Liber recuperationis Terre Sancte*, ed. GOLUBOVICH, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano II, Quaracchi 1903, S. 55.

non ansässig waren[36]. Die Kirche der Maroniten in Jerusalem, die sie nach dem Zeugnis des Johannes von Würzburg um 1166 dort besaßen,[37] läßt sich natürlich nicht zu Rückschlüssen auf das Siedlungsgebiet verwenden, sondern gehört zu den Niederlassungen fast aller orientalischer Kirchen von Aethiopiern bis zu den Armeniern in der Heiligen Stadt.

Was den Rechtsstatus der Niederlassung der Maroniten in der Diözese Beirut[38] und ihre Bindung an die lateinische Kirche bzw. den Bischof betrifft, so ist der Ausdruck des Privilegs Lucius' III. *cappellam, quam per ecclesiam Beritensem tenent Maronite* freilich keineswegs eindeutig. War damit nur eine räumliche Umschreibung gemeint: 'die den Maroniten gehörende Kapelle in der Diözese Beirut', wie Wilhelm von Tyrus ihre Wohngebiete *per Bibliensem, Botronensem et Tripolitanum episcopatus* umschrieb, oder ist *tenere* als

(36) Dies stimmt mit der maronitischen Situation überein, die im Epos von Ibn al-Qīlāʿī zwei der maronitischen Anführer im Gebiet südlich des Nahr al-Kalb bis zum Nahr al-Beirut ihr Stammgebiet haben läßt. Vgl. SALIBI, *The Maronites of Lebanon* (wie Anm. 3) S. 292f.

(37) JOHANNES von Würzburg, *Descriptio Terrae Sanctae*, ed. Titus TOBLER, *Descriptiones Terrae sanctae ex saeculis VIII, IX, XII et XV*, Leipzig 1874, S. 189f. und Anmerkungen S. 448. Sie werden um Jerusalem auch noch von HAYTON, *Flos historiarum partium Orientis sive passagium Terrae Sanctae* I 34, RHC, Documents arméniens 2, Paris 1906, S. 272f. erwähnt. Zu Akkon vgl. Claude CAHEN, *Une inscription mal comprise concernant le rapprochement entre Maronites et Croisés*, in: *Medieval and Middle Eastern Studies in honor of A. S. Atiya*, Leiden 1972, S. 62-63, der den in einer von Camille ENLART, *Les monuments des croisés dans le royaume de Jérusalem*, Paris 1925-28, II 30-33 veröffentlichten Inschrift als Erbauer oder Stifter einer Kirche erwähnten *magister* Ebuli Fazla als einen Maroniten namens Abu'l Fadl identifiziert. Über Maroniten auf Cypern vgl. DIB S. 151f., 175 und G. HILL, *A History of Cyprus* II, London 1948, S. 143f.; III 1077ff.

(38) Über Beirut in der Kreuzfahrerzeit vgl. vor allem Ernest REY, *Les seigneurs de Beirut, Revue de l'Orient latin* 4 (1896) 12-18; L. CHEIKHO, *Beyrouth. Histoire et monuments*, Beyrouth 1927; Henri LAMMENS, *Les seigneurs franques de Beyrouth, Relations d'Orient* 65 (1933) 103-127; M. E. NICKERSON, *The Seigneury of Beirut in the Twelfth Century and the Brisebarre Family of Beirut, Byzantion* 19 (1949) 141-185; Nina JUDEJIAN, *Beirut through the Ages*, Beirut 1973, S. 82-87, Die kirchlichen Verhältnisse werden meist nur am Rande gestreift. Eine Liste der Bischöfe geben DUCANGE-REY S. 781f.; *Syria sacra* S. 23f. und FEDALTO II 56f., I² 158f.

juristischer Terminus technicus im Sinne einer Leihe aufzufassen?(39) Obwohl keine weiteren Angaben zu dieser speziellen Kapelle oder parallele Ausdrücke zu anderen Kapellen bekannt sind und die aufgezeigten Alternativen weit auseinandergehen, ist eher im Sinne einer Leihe zu interpretieren, denn im gleichen Privileg Lucius' III. wird in bezug auf einen Weinberg der Kirche von Beirut ebenfalls der gegenwärtige Inhaber mit *tenere* angeführt, wo es sich sicher um leiheähnliche Rechtsverhältnisse und nicht um volles Eigentum handelt(40). Bei einer territorialen Deutung würde man zudem eher den Plural *cappellas, quas* als den Singular *cappellam, quam* erwarten, während der folgende Ausdruck *et terram ei contiguam cum omnibus pertinentiis suis* zeigt, daß es sich wirklich nur um eine einzige Kapelle handelte.

Offenbleiben muß leider auch die noch brisantere Frage, seit wann die Maroniten diese Kapelle in Beirut besaßen. Sie wird unter den Besitzungen ohne jede Hervorhebung angeführt, weder am Anfang oder am Schluß noch mit einem Ausdruck, der sie als nachträglicher Zusatz zu anderen Besitzungen oder als erst kürzlich vorgenommene Verleihung auszeichnen würde. Wieder ist daran zu erinnern, daß es sich um das erste erhaltene, und wie das Fehlen jeder Nennung von Vorurkunden wenigstens mit gewichtigen Indizien wahrscheinlich macht, wohl überhaupt das erste für Beirut ausgestellte feierliche Privileg darstellt. Damit gibt die Besitzliste einfach den status quo des Jahres 1184 wieder, ohne daß verschiedene Schichten festzustellen wären. Beides bleibt damit möglich, daß die Maroniten schon vor 1181/82, also vor den Verhandlungen zwischen dem Patriarchen Aimerich von Antiochia und den Vertretern der maronitischen Gemeinschaft über eine Bereinigung der dogmatischen Differenzen, in der Diözese Beirut eine ihnen vom Bischof überlassene Kapelle innehatten oder daß sie diese im Gegenteil erst nach den Verhandlungen, sei es als un unmittelbare Folge oder nur in zeitlicher Koinzidenz, erhielten.

In jedem Fall steht fest, daß die Maroniten im Jahre 1184 in

(39) Vgl. vor allem Ulrich STUTZ, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders* III., Berlin 1895.

(40) a. a. O.: *uineam quam tenet idem Petrus cum quadam muliere.* Wertvolle Hinweise verdanke ich Herrn Professor Schieffer (Bad Godesberg) und Herrn Professor Lohrmann (Paris).

der Diözese Beirut eine ihnen verliehene bzw. bestätigte Kapelle besaßen, welche der lateinischen Kirche unterstellt war. Sie wird unter deren Besitzungen ausdrücklich aufgezählt, anders als die sicher gleichfalls vorhandenen Kirchen der Griechen, Armenier, Jakobiten usw. Über die Lage der Kapelle der Maroniten erfolgt zwar keine genauere Angabe; da aber die außerhalb der Stadt gelegenen Besitzungen in der Folge als solche gekennzeichnet werden, dürfte sie daher wie die vorher aufgezählten Häuser der Kanoniker und Kirchen in der Stadt selber gelegen haben(41).

Wenn die Maroniten in der Diözese Beirut eine ihnen vom lateinischen Bischof speziell zuerkannte Kapelle besaßen und damit von den neuen Herren als eine eigene Gruppe unter den christlichen Einwohnern anerkannt waren, die nach ihrem eigenen Ritus bzw. in ihrer Sprache Gottesdienst abhalten konnten, so handelte es sich doch nur um eine *capella* und nicht um eine *ecclesia*(42). Sie war ein dem lateinischen Bischof zustehendes Gut und besaß als entscheidende Einschränkung ihrer seelsorgerlichen Möglichkeiten, wie der Ausdruck *capella* deutlich macht, keine Pfarreirechte. Die Parrochialrechte mit den daraus anfallenden Einkünften standen bei einer Kapelle ebenso wie die Rechte an dem zur Kapelle gehörenden Grund und Boden und allen Pertinenzen dem Bischof zu, wie wohl auch die Einsetzung der in ihr wirkenden Geistlichen der Zustimmung des Bischofs bedurfte(43).

Doch die Rechte des lateinischen Bischofs reichten gegenüber den Maroniten über die Rechte an dieser Kapelle hinaus. Unmittelbar auf unsere Stelle folgt unter den Rechten der Kirche von Beirut: *decimas Beriti et totius territorii tam Grecorum quam Latinorum et omnium ibidem morantium nationum*(44). Die auf den ersten Blick scheinbar so eindeutige Bestimmung steht aber, wie Mayer vor einigen Jahren hervorgehoben hat, in scharfem Widerspruch zur übli-

(41) Die übrigen von Lucius III. aufgeführten Kirchen sind ebenfalls unbekannt.

(42) Vgl. jetzt J. Gaudemet, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique* II: *Le gouvernement local*, Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident VIII/2, Paris 1979, S. 221ff. und immer noch wichtig G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 65/66) Stuttgart 1910.

(43) Vgl. vor allem Gaudemet (wie Anm. 42).

(44) Vgl. Anm. 28.

chen Auffassung über die Regelungen des Zehntrechts in den Kreuzfahrerstaaten(45). Aufgrund der Artikel des Konkordats von Nablus im Jahre 1120(46) und aufgrund von Bestimmungen des 13. Jahrhunderts für Cypern, die auf die *consuetudo regni Ierosalemitani* als Parallele hinweisen,(47) gilt als opinio communis, daß die Zehnten im lateinischen Osten nicht von den einzelnen Bauern und Gläubigen an ihre jeweilige Pfarrkirche, sondern von den Grundherren, d. h. den lateinischen Baronen bis hinauf zum König, von den ihnen zufließenden Abgaben und zwar nicht an die wohl mancherorts gar nicht vorhandene niedere Pfarrkirche, sondern an den Bischof bezahlt wurden, der dann ggf. daraus die Geistlichkeit seiner Diözese versorgte. Auf diese Weise seien auch die auf dem Lande in der Regel die Mehrheit bildenden nicht-lateinischen Einwohner, wie Griechen, Armenier, Syrer und nicht zuletzt Muslims, erfaßt worden, die nicht zu kirchlichen Abgaben an die lateinische Hierarchie hätten angehalten werden können(48). Da ein Versehen der päpstlichen Kanzlei im Falle des feierlichen Privilegs für Beirut durch die Hinübernahme einer feststehenden Formel angesichts der Besonderheit der hier vorliegenden Bestimmung nicht in Frage kommt, hat Mayer sie entweder als isolierten Versuch des Bischofs bezeichnet, seine Rechte auf griechische Grundherren auszudehnen, oder als eine eigentlich überflüssige

(45) Hans Eberhard Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (= Schriften der MGH 26) 1977, S. 182f.

(46) Ed. Mansi XXI 261-266.

(47) Z. B. die Vereinbarung zwischen Königin Alice, dem Adel und dem Episkopat von 1220 Oktober, ed. L. de Mas Latrie, *L'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, Paris 1852-1861, III 612: *decimas integre de omnibus redditibus regni Cypri et predictorum baronum, militum et hominum eiusdem filii mei atque meorum secundum usum et consuetudinem regni Ierusalemitani.*

(48) Zuletzt Hans Eberhard Mayer, *The Concordat of Nablus 1120, Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982) 531-543, mit einem knappen Hinweis auf den Forschungsstand (S. 531 Anm. 1). Vgl. noch Jean Richard, *Chypres sous les Lusignan.* Documents chypriotes des archives du Vatican XIVe et XVe siècles, (= Bibliothèque archéologique et historique 72) Paris 1962, S. 62f.; Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart ^{6}1985, S. 156; Joshua Prawer, *The Latin kingdom of Jerusalem.* European colonialism in the Middle Ages, London 1972, S. 377; Hamilton (wie Anm. 8) S. 144ff.

Äußerung, solange keine griechischen Grundherren bekannt seien(49).

Es kann nicht die Aufgabe sein, die in vielen Punkten noch nicht abschließend geklärte Zehntenfrage für den lateinischen Osten hier umfassend zu erörtern. Doch zwei Hinweise sind notwendig. Zwar nennt Lucius III. an erster Stelle unter den Zehntpflichtigen die Griechen und Lateiner, aber nicht nur sie, sondern auch alle dort wohnenden *nationes*. Mit diesem Begriff wurden seit dem Hochmittelalter die nationalen christlichen Gemeinschaften des Orients bezeichnet(50). Zu ihnen zählen die Maroniten in jedem Fall. Nun ist aber gerade für das Libanongebirge, das z. T. auch zur Diözese Beirut gehörte, durchaus mit Teilen zu rechnen, in denen es maronitische *reguli* (rais), vielleicht auch Angehörige anderer *nationes* gab, die Grundherren waren. Daß die weltlichen und geistlichen Führer der Maroniten hörigen Bauern gleich den lateinischen Baronen hätten Abgaben entrichten müssen, kann ausgeschlossen werden. Ein zweites kommt jedoch hinzu. Im Jahre 1225 verfügte Honorius III. gemäß früheren Bestimmungen Lucius' III. und Urbans III., daß in der Diözese Valenia Griechen und Armenier, falls sie keine eigenen Bischöfe hätten, dem lateinischen Bischof unterstellt seien(51). Damit waren sie zugleich in das fast unmittelbar anschließend bestätigte Recht des lateinischen Bischofs auf die Zehnten einbezogen bzw. in Umkehrung waren Griechen und Armenier nur dann von der Zehntpflicht entbunden, wenn sie eine eigene Hierarchie besaßen. Es gab also im Osten durchaus unter bestimmten Voraussetzungen eine direkte Einbeziehung von Nichtlateinern in das Zehntsystem und zwar schon vor den offiziellen Unionen mit den Griechen nach 1204 und den Armeniern nach 1198. Der Verweis Honorius' III. auf Vorurkunden führt zeitlich in die unmittelbare Nähe des feierlichen Privilegs Lucius' III. für Beirut.

(49) MAYER, *Bistümer* a.a.O.

(50) Von den BRINCKEN (wie Anm. 1) S. 2ff.

(51) PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae* III, Roma 1888-95, Nr. 5388; ed. *Vorarbeiten* III (wie Anm. 28) S. 375 Nr. 189: *Sane ad instar felicis recordationis Lucii pape predecessoris nostri et eiusdem Urbani ecclesias Grecorum et Armeniorum, que in Valaniensi diocesi sunt constructe et episcopi proprii regimine carent, tibi tuisque successoribus sicut propriis episcopis decernimus subiacere.*

Übertragen auf die eine andere Struktur ihrer christlichen Bevölkerung aufweisende Diözese Beirut, war eine solche Regelung selbstverständlich auch auf die Maroniten anzuwenden. Aus dem Privileg Lucius' III. für Bischof Odo läßt sich nun in der Tat deutlich erkennen, daß die Voraussetzungen für eine solche Ausscheidung der Griechen und anderer christlicher Gemeinschaften nach den der päpstlichen Kanzlei vorgelegten Unterlagen nicht bestand. Die volle Integration der *nationes* in die lateinische Kirche findet dagegen eine Stütze darin, daß unter dem Besitz der lateinischen Kirche neben einer Laurentiuskapelle Kapellen des hl. Georg, der hl. Barbara, des hl. Michael, des hl. Symon aufgeführt werden, bei denen die Häufung von Patrozinien griechisch-orientalischer Provenienz mindestens auffällig wäre, wenn es sich um lateinische Kapellen gehandelt haben sollte. Daran schließt sich die ohne Patrozinium genannte Kapelle der Maroniten an. Die Vermutung verdichtet sich, daß hier nicht Kultgebäude der Lateiner, sondern der einheimischen Christen aufgezählt werden.

Dennoch darf eine allgemeine Zehntenpflicht der Maroniten an die Lateiner aus der Verfügung für Beirut nicht abgeleitet werden, sondern die beiden Verfügungen für Beirut und für Valenia sind zusammen zu sehen. Die Zehntenpflicht bestand nur dort, wo die Maroniten — wie auch andere christliche *nationes* — keine eigene Hierarchie besaßen. Eine generalisierende Auflage der Zehnten hätte, so kann man wohl ohne Zögern annehmen, die Verhandlungen von 1181/82 ebenso zum Scheitern gebracht, wie einige Jahre zuvor Verhandlungen König Amalrichs mit den Armeniern über eine Übersiedlung in das Königreich Jerusalem genau an dieser Frage scheiterten([52]). Es handelte sich in Beirut um die Regelung in einem von den Maroniten her gesehen peripheren Raum. Daß dabei noch weitere Gesichtspunkte mitgespielt haben könnten, wird noch zu erörtern sein.

Die Möglichkeit eines Vergleichs der Lage der Maroniten in der Diözese Beirut, wie sie sich aus dem feierlichen Privileg Lucius' III. erschließen läßt, mit derjenigen in den anderen von ihnen bewohnten Diözesen fehlt, weil weder von Tripolis noch von Byblos ein feierli-

([52]) *La Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de MAS LATRIE, Paris 1871, S. 27-30.

ches Privileg aus der Zeit der Kreuzzüge erhalten ist,([53]) und auch für Beirut fehlt die Möglichkeit eines Vergleichs mit einer anderen Zeit, weil das Privileg Lucius' III. die einzige erhaltene Urkunde eines geistlichen Archivs der Diözese ist.([54])

Für die alte Streitfrage nach der dauernden Rechtgläubigkeit oder einem 1181/82 endgültig abgelegten Monotheletismus der Maroniten bleibt das feierliche Privileg Lucius' III. unergiebig. Doch ist nicht zu übersehen, wie selbstverständlich die päpstliche Kanzlei im Jahre 1184 von den Maroniten als einer an der Kurie bekannten Gemeinschaft spricht. Jeder wertende Zusatz zu ihrer Nennung, wie ihn das feierliche Privileg Innozenz' III. von 1216 enthält([55]) und wie er sich in bezug auf die Griechen mit krassen Worten etwa im feierlichen Privileg Celestins III. für Nikosia auf Cypern aus dem Jahre 1196 findet,([56]) also nur zwölf Jahre nach Lucius III. für Beirut, fehlt hier. Dies gilt freilich nicht nur für die Maroniten, sondern auch für die Griechen und die anderen orientalischen Gemeinschaften, wie die Bestimmung über die Zehntpflicht zeigt.

Das Vorhandensein einer größeren Zahl von Maroniten in der Diözese Beirut und ihre Unterstellung oder mindestens die Unterstellung einer in ihren Händen befindlichen Kapelle unter den lateinischen Bischof ist freilich von Bedeutung nicht nur geographisch, sondern auch für die Kirchenorganisation der Kreuzfahrerstaaten. Als Ergebnis eines erbitterten Streites um die Kirchenprovinz Tyrus zum

([53]) Außer dem Privileg Lucius' III. für Beirut ist aus dem 12. Jahrhundert nur noch ein solches ohne Besitzliste von Innozenz II. für Gabula in Nordsyrien erhalten, JAFFÉ-LÖWENFELD, *Regesta Pontificum Romanorum* (= JL), 7627, ed. *Vorarbeiten* III (wie Anm. 28) 142 Nr. 33 sowie das Konstitutionsprivileg für Nicosia von 1196 Dezember 13, JL. 17461, ed. ebd. S. 357 Nr. 176; aus dem 13. Jahrhundert feierliche Privilegien für Bethlehem, ed ebd. S. 377 Nr. 190; Tyrus, ebd. S. 383 Nr. 191; Tortosa, ebd. S. 384 Nr. 192 und Valenia, ebd. S. 375 Nr. 189. Die Maroniten werden in keinem dieser Privilegien erwähnt, die Zehntenfrage nur in allgemeinen Formeln, die keinen Hinweis auf die Regelung gegenüber den *nationes orientales* geben.

([54]) Wenn Lucius III. keine Vorurkunde nennt, stellt dies noch keinen sicheren Beweis dar, daß er das erste feierliche Privileg für Beirut ausgestellt hat.

([55]) *Quasi oves errantes non recte intelligentes*, vgl. oben Anm. 12.

([56]) JL, n. 17329, ed. *Vorarbeiten* III 352 Nr. 173 von 1196 Febr. 13: *Cipri insulam ... a suis tandem erroribus ... reuocatam a beluato fermentatorum scismate.*

Patriarchat Antiochia oder zum Patriarchat Jerusalem gehörten Byblos, Botron und Tripolis seit der Mitte des 12. Jahrhunderts unmittelbar zu Antiochia, Beirut dagegen blieb als eine Stadt des Königreichs Jerusalem gemäß altem Kirchenrecht de iure und de facto Tyrus unterstellt und dadurch dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem([57]). Wenn der Patriarch von Antiochia zweifellos auf der lokalen Ebene für die Maroniten der Diözesen Byblos, Botron und Tripolis der zuständige Verhandlungspartner war, so stellte sich die Frage, wieweit die Vereinbarungen von 1181/82 auch die Maroniten in den nicht zu Antiochia gehörenden Kirchen berührte. Im Blick auf die bisher nicht bekannte Existenz einer maronitischen Gemeinschaft in Beirut erhält daher der letzte Satz des Berichts in der Historia Wilhelms von Tyrus: *ad ecclesiam redierunt catholicam una cum patriarcha suo et episcopis nonnullis, qui eos sicut prius in impietate praecesserunt, ita ad veritatem redeuntes pium ducatum præstiterunt,*([58]) eine wesentlich größere Tragweite.

Ehe die besonderen Probleme für Beirut untersucht werden können, ist der allgemeine kirchenrechtliche Rahmen der Vereinbarungen von 1181/82 nochmals zu prüfen. Eine sehr wertvolle Hilfe sind dabei die verstreuten Aussagen bei de Vries, die sich freilich in einzelnen Punkten vertiefen und ergänzen lassen. Hervorzuheben ist an erster Stelle, daß die Verhandlungen mit den Maroniten im Jahre 1181/82 im Gegensatz zu den Verhandlungen mit den Griechen seit dem Schisma von 1054,([59]) mit den Armeniern in den Jahren 1140/41([60]) und 1197/98([61]) und den späteren Verhandlungen mit

([57]) Über den Streit um die Erzdiözese Tyrus im 12. Jahrhundert vgl. John Gordon ROWE, *The Papacy and the Ecclesiastical Province of Tyre 1100-1187, Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960) 160-189 und HIESTAND, *Vorarbeiten* III, passim.

([58]) WILHELM von Tyrus XXII 9 (8) S. 1018.

([59]) Vgl. vor allem Walter NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903; Steven RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford 1955 und de VRIES (wie Anm. 1) passim.

([60]) WILHELM von Tyrus XV 18 S. 699; HAMILTON (wie Anm. 8) S. 203f. und DERS., *The Armenian Church and the Papacy at the time of the Crusades, Eastern Churches Review* 10 (1978) 61-87, S. 65f.

([61]) Ein ausführlicher Bericht liegt nur von armenischer Seite vor: GUIRAGOS de Kantzag, *Chronique d'Arménie*, RHC, Documents arméniens I, Paris 1869, S. 421-24. Vgl. vor allem HAMILTON S. 330ff. und DERS., *The Armenian Church* S. 70ff.

den Maroniten im Jahre 1203[62] nicht von der Kurie direkt oder von einem päpstlichen Legaten, sondern vom Patriarchen von Antiochia geführt wurden.[63] Aimerich von Limoges hatte nicht am dritten Laterankonzil teilgenommen und er hatte, soweit wir wissen, so wenig wie ein lateinischer Patriarch von Jerusalem im 12. Jahrhundert auch nur eine ständige Legation erhalten, wie sie im Westen einzelnen Primaten seit dem Ende des 11. und den lateinischen Patriarchen des Ostens im 13. Jahrhundert verliehen wurde[64]. Er führte die Verhandlungen offensichtlich kraft seines Amtes, das im 12. Jahrhundert noch nicht alle eigenständigen Rechte der Pentarchie des ersten Jahrtausends zugunsten der römischen Zentralgewalt eingebüßt hatte[65]. Weder von den Maroniten noch von Aimerich wurde es daher als notwendig angesehen, die Vereinbarungen auch nur nachträglich vom Papste bestätigen zu lassen, wie Innozenz III. unter anderen kirchenpolitischen Ideen seinen Bericht über die Vorgeschichte des feierlichen Privilegs von 1216 erst mit Verhandlungen in Tripolis im Jahre 1203 beginnen läßt[66].

Wenn die Maroniten nach den Worten Wilhelms von Tyrus *cum suo patriarcha et episcopis nonnullis* in die Gemeinschaft der römischen Kirche zurückkehrten, so bedeutete dies, daß ihre Kirchenstruktur unangetastet blieb. Aimerich erkannte ihnen ein Eigenleben in der römischen Kirche zu, das sich in jedem Fall auf eine eigene Hierarchie, auf die eigene Sprache für den Gottesdienst und auf Fragen der Disziplin erstreckt haben muß. Dem maronitischen Patriarchen blieben die angestammten Rechte gegenüber seinen Suffraganen erhalten. Weil er sich jedoch seit jeher als Patriarch von Antiochia betrachtete,[67] gab es künftig zwei Patriarchen von Antiochia nebeneinander, auch wenn Aimerich seinen Gesprächspartner wohl wie

(62) S. oben S. 122 und Anm. 11.

(63) Nicola IORGA, *La France de Terre Sainte. Considérations synthétiques, Revue historique du Sud-est européen* 11 (1934) 177-249, 297-337, S. 221f. meint, die Maroniten hätten sich dem Patriarchen von Jerusalem unterworfen.

(64) Vgl. etwa für Reims Wilhelm JANSSEN, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130-1198)* (=Kölner Historische Abhandlungen 6) Köln-Graz 1962, S. 166.

(65) De VRIES S. 247ff.

(66) Vgl. oben S. 122 und Anm. 11.

(67) Vgl. DIB S. 109f., 152f.

später die päpstliche Kanzlei nicht als *patriarcha Antiochenus*, sondern als *patriarcha Maronitarum* ansprach([68]). Auf der unteren Ebene brachte nur die historische Entwicklung es mit sich, daß vermutlich kein maronitischer Bischof sich nach einem in der Kreuzfahrerzeit lateinisch gewordenen Bistum nannte([69]). Auch wenn formal der Schein gewahrt blieb, war dennoch das strikte territoriale Prinzip, das Rom in Süditalien([70]) und nach 1204 in Konstantinopel verfocht,([71]) dann auch in die Konzilsbeschlüsse von 1215 (Const. 9) aufnehmen ließ,([72]) in Wirklichkeit in Frage gestellt. Wie das Beispiel von Beirut zeigt, ließen sich ja die Wohnsitze der Maroniten nicht von denen der Kreuzfahrer trennen([73]).

Daraus ergibt sich das Problem der gegenseitigen Stellung des lateinischen Patriarchen von Antiochia und des maronitischen Patriarchen. Aus dem Bericht Wilhelms von Tyrus über 1181/82 läßt sich dazu nichts gewinnen([74]). Bei den Verhandlungen in Tripolis nahm der päpstliche Legat laut Innozenz III. den Oboedienzeid gleich wie den eines Metropoliten entgegen,([75]) was jedoch nur das Verhältnis

([68]) Zum Titelproblem vgl. unten S. 144.

([69]) Innozenz III. zählt 1216 die beiden Erzbistümer *Hassasa* und *Terra Bussara*, sowie die vier Bistümer *Monetrae, Raschin, Capharphu* und *Groccensis* auf.

([70]) Vgl. vor allem die Akten des Kongresses von Bari 1969 in: *La Chiesa greca in Italia dal VIII al XVI secolo*, Padova 1972-73.

([71]) Außer NORDEN und RUNCIMAN (wie Anm. 59) vgl. vor allem K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)* I, Philadelphia 1976.

([72]) *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Bologna [4]1973, S. 239: *Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, sed si urgens necessitas postulaverit pontifex loci catholicum praesulem nationibus illis conformem provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus.* Vgl. auch de VRIES S. 254.

([73]) Das Problem stellte sich ähnlich für die Kirche auf Cypern, vgl. HILL, *A History of Cyprus III* (wie Anm. 37) S. 1041ff., 1051ff., 1059f. für die Constitutio Cypria Alexanders IV. von 1260 Juli 3, ed. MANSI, XXIII 1037-46, wo nach einem langen Streit verfügt wird, dass in jeder lateinischen Diözese, aber an anderem Orte ein griechischer Bischof residieren soll, der dem lateinischen untergeordnet ist.

([74]) Vgl. oben Anm. 16.

([75]) Vgl. oben Anm. 11 mit leichter Verklausulierung: *iuxta formam solitam, qua metropolitani obedientiam sedi apostolice repromittunt, iuravistis . . .*

zum Papst, als dessen Vertreter der Legat handelte, nicht dasjenige zur lateinischen Hierarchie im Osten festlegte. Denn der Oboedienzeid des Patriarchen von Jerusalem, wie er im Chartular des Hl. Grabes überliefert ist, entspricht wörtlich dem Eid von Erzbischöfen([76]). Genaueres läßt sich so erst aus dem feierlichen Privileg von 1216 gewinnen. Einmal mehr erweist sich die Frage des Palliums, dessen Gebrauch, ursprünglich auf den Western beschränkt, in der Kreuzfahrerzeit auf die lateinisch gewordenen östlichen Patriarchate ausgedehnt und dann auf die mit Rom verbundenen orientalischen Nationalkirchen übertragen wurde,([77]) als ein eigentlicher Schlüssel für die Lösung des Problems. Wie Innozenz III. im Jahre 1202 dem armenischen Erzbischof Johannes von Sis das Pallium durch die beiden Kreuzzugslegaten Soffred von S. Prassede und Petrus von S. Marcello übersandte,([78]) so gestand er jetzt dem maronitischen Patriarchen das Palliumsrecht mit den üblichen Umschreibungen zu, doch es ist nicht der Papst, der das Pallium übergibt, sondern es heißt darüber: *usum pallii quoque, quod tibi Antiochenus patriarcha sine difficultate libenter debet conferre*...([79])

([76]) Eugène de ROZIÈRE, *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem.* Paris 1849, S. 275 Nr. 154.

([77]) Vgl. C. B. vom HACKE, *Die Palliumsverleihungen bis 1143*, Diss. Göttingen, Marburg 1898; José Martî BONET, *Roma y las iglesias particulares de Occidente en la concesión del palio a los obispos y arzobispos año 513-1143*, Barcelona 1976; für den Osten, vgl. de VRIES, vor allem S. 250ff.

([78]) POTTH. 1091; Migne, PL 214, 1013.

([79]) Wie Anm. 11: *usum pallii quoque, quod tibi Antiochenus patriarcha sine difficultate libenter debet conferre solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et predecessores tui hactenus in Antiochena ecclesia dignoscamini habuisse.* Der Ausdruck *in Antiochena ecclesia* bedeutet nicht 'in der maronitischen Kirche', wie DIB S. 153 behauptet. Der Patriarch der Maroniten wird auch nicht, wie v. den BRINCKEN (wie Anm. 1) S. 168 meint, 'noch' Patriarch von Antiochia genannt, der seinen Suffraganen das Pallium erteile. Von dem Verfahren gegenüber den Suffraganen ist gerade überhaupt nicht die Rede. Bei der Palliumsverleihung für den lateinischen Erzbischof von Tyrus im feierlichen Privileg Gregors IX. von 1232 Februar 16, ed. *Vorarbeiten* III 383 nr. 191 ist keine Zwischeninstanz, auch nicht der lateinische Patriarch von Jerusalem vorgesehen, was gegen die Verfügung des Vierten Laterankonzils Const. 5 (wie Anm. 72) S. 236 verstößt: *quod a Romano pontifice receperint pallium... licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se profusionem canonicam et pro Romana ecclesia sponsionem obedientie ab eisdem.*

Wenn der Patriarch von Antiochia dem maronitischen Patriarchen das Pallium übergibt, ist dieser ihm auch hierarchisch untergeordnet wie ein lateinischer Metropolit, mit dem Unterschied, daß seine Kirchenprovinz nicht räumlich, sondern personaler Natur nach dem Ritus ihrer Gläubigen umschrieben ist und daß er seinerseits Erzbischöfe unter sich hat. Diese sind ihm, wie es in Übereinstimmung mit der Bezeichnung in der Teilnehmerliste des Konzils[80] heißt, *primatiae iure* unterworfen. Der maronitische Patriarch wird damit einem jener als Primas ausgezeichneten Kirchenfürsten des Abendlandes[81] angeglichen, wenn auch mit einem anderen Titel, der hier zudem an die Stelle des erzbischöflichen und nicht neben ihn tritt, und mit einer eindeutigen Überordnung. Damit gibt es seit 1181/82 bzw. 1216 auch im Osten zwei Formen des Patriarchatstitels: das altkirchliche Patriarchat der von Chalkedon festgesetzten Pentarchie, deren Sitze Konstantinopel, Antiochia und Jerusalem jetzt in der Hand von lateinischen Titularen waren, und Patriarchen als geistliche Führer — Wilhelm von Tyrus sprach von einem *ducatus* — nationaler kirchlicher Gemeinschaften mit einem eigenen Ritus, die ihrerseits einem Patriarchen der Pentarchie untergeordnet und dem römischen Papst nur mittelbar unterstellt waren. In dieser Lösung, seit Gregor IX. auch für die Armenier bezeugt,[82] wurde wiederum mit größtmöglicher Rücksicht die alte Stellung der östlichen Patriarchen gewahrt. Bezeichnenderweise ging Innozenz III. nicht einmal als besondere Auszeichnung oder wegen der erstmaligen persönlichen Begegnung mit einem orientalischen Patriarchen soweit, diesem in einer Ausnahmeregelung unter Vorbehalt der üblichen Rechte des Patriarchen von Antiochia selber das Pallium zu übergeben, wie er auch von einer, wenn auch nur formalen Einsetzung des

(80) Vgl. oben Anm. 23.

(81) Zum Primasamt im Westen im Hochmittelalter vgl. DDC VII 214; GAUDEMET, *Le gouvernement* (wie Anm. 42) S. 33-37.

(82) Gregor IX. von 1238 Juni 26, POTTH. 10620; AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX* Nr. 4467; *Acta Honorii III et Gregorii IX*, ed. TĂUTU, *Fontes* (wie Anm. 9) III/3, Vaticanis 1950, und S. 319 Nr. 241: die Erzbischöfe von Apamea und Mamistra erhalten den Auftrag: *cum igitur in uno eodemque patriarchatu duo capita esse non debeant quasi monstrum, ... ad eundem Catholicum personaliter accedentes, ipsum moneatis attentius et efficaciter inducatis, ut eisdem patriarchae et ecclesiae, ut tenetur, oboediat humiliter et intendat.* Vgl. de VRIES S. 248.

Patriarchen im Gegensatz zum Vorgehen in Konstantinopel 1205 mit Thomas Morosini absah([83]).

Ob der maronitische Patriarch bei seiner Bitte um ein feierliches Privileg mit der Anerkennung seiner Rechte ebenfalls diese Lösung im Auge hatte oder eine von der lateinischen Hierarchie im Osten exemte Stellung, wie sie seit 1196/97 der Erzbischof von Nikosia auf Cypern besaß([84]) und der Erzbischof von Tyrus zeitweise in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts anstrebte,([85]) muß offenbleiben. Er erreichte immerhin, daß bei der Palliumsverleihung durch den lateinischen Patriarchen die von ihm und seinen Vorgängern besessenen Rechte nicht geschmälert werden durften([86]).

De Vries hat die Bedeutung der Palliumsregelung zu Recht hervorgehoben und sie zum ersten Mal richtig interpretiert([87]), doch noch stärker ist zu betonen, daß bei der Palliumsverleihung die Maroniten der Kirche von Antiochia untergeordnet werden. Es gab von nun an in der römischen Kirche zwei Patriarchen im nördlichen Syrien — unter Einbezug des Katholikos der Armenier sogar drei —, die vom Papsttum anerkannt waren, aber nicht als gleichberechtigt nebeneinander,([88]) sondern in hierarchischer Stufung. Der lateinische Patriarch handelt nicht in unmittelbarer Vertretung bzw. im Auftrage des Papstes etwa wegen der großen Entfernung, die eine regelmäßige Reise nach Rom an die Kurie schwierig und kostspielig machen würde, sondern mit dem gleichen Recht, wie er den lateinischen Erzbi-

([83]) Vgl. de VRIES S. 251.

([84]) Für Nikosia Celestin III. von 1197 Januar 2, JL. 17479, ed. *Vorarbeiten* III 374 Nr. 181: *et quia idem Nicosiense capitulum palleum ab apostolica sede iamdicto archiepiscopo Nicosiensi concedi pariter et transmitti humiliter postularent*, schickt er es über drei Bischöfe des Hl. Landes *principaliter* und durch zwei Kanoniker von Nikosia *secundario*.

([85]) Die Verleihung des Palliums durch Honorius II. an Erzbischof Wilhelm I. von Tyrus im Jahre 1128 führt zu schweren Spannungen zwischen Tyrus und Rom, vgl. JL. 7315f., ed. *Vorarbeiten* III 132 Nr. 26 und S. 133 Nr. 27.

([86]) *Solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et praedecessores tui hactenus in Antiochena ecclesia dignoscamini habuisse.*

([87]) De VRIES S. 251 und ihm folgend Raymonde FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, (= Histoire des conciles oecuméniques 6) Paris 1965, S. 292f.: 'rang de primat sous la jurisdiction du patriarche latin d'Antioche'.

([88]) So DIB S. 110.

schöfen gemäß der Const. 5 des Laterankonzils das Pallium verleiht.([89]) Der Unterschied wird sofort deutlich, wenn man die Regelung von 1216 für die Maroniten mit derjenigen für Rom-unmittelbare geistliche Institutionen des lateinischen Ostens vergleicht, für die die Patriarchen nur als Stellvertreter des Papstes handeln([90]) oder für Palliumsverleihungen, die Legaten oder Prälaten des Ostens übertragen werden für Patriarchen und romunmittelbare Erzbischöfe.([91]) Diese betonte Wahrung der Patriarchenrechte kann natürlich nicht darüber hinwegführen, daß allein das Ersuchen um ein feierliches Privileg durch den Papst bereits ein deutliches Zeichen für die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sich wandelnde Konzeption der Kirche darstellte([92]).

Auf der unteren Ebene wurde die Palliumsfrage auffälligerweise im Jahre 1216 nicht geregelt; obwohl Innozenz III. mit der Aufzählung von zwei dem maronitischen Patriarchen unterworfenen Erzbischöfen und drei Bischöfen nach dem Vorbild Aimerichs die maronitische Kirchenstruktur anerkennt. Wenn den Maroniten in disziplinarischer Hinsicht eine Angleichung an die römische Tradition auferlegt wurde,([93]) so besaßen sie nun ihrerseits das Recht auf das Pallium. Ausdrücklich wurde verfügt, daß die Erzbischöfe und Bischöfe der Maroniten Pontifikalkleider und -insignien nach der Sitte der Lateiner verwenden sollten.([94]) Doch wer verlieh ihnen künftig das

([89]) Es ist daher gegen CHABOT S. 35 gerade nicht seltsam, daß der Papst dem Patriarchen kein Pallium übergab. Die Ausdrücke "Innozenz III. beauftragte den lateinischen Patriarchen», so de VRIES S. 254, "Innozenz III. ließ das Pallium überreichen,» ebd. S. 251, sind unscharf, da es sich nicht um die Regelung eines Einzelfalls, sondern um einen konstitutiven Rechtsakt handelte. Die entsprechende Stelle der Konstitution des Konzils vgl. oben Anm. 72.

([90]) Vgl. Paschalis II. für S. Maria Latina in Jerusalem von 1112 Juni 19, ed. *Vorarbeiten* III 112 Nr. 12: *Electum vero vice nostra confrater noster Ierosolimitane ecclesie patriarcha ordinet, si ei ad apostolice sedis et Romane ecclesie presentiam venire difficile fuerit.*

([91]) Wie Anm. 84.

([92]) De VRIES S. 248f.

([93]) WILHELM von Tyrus XXII 9 (8) S. 1018: *fidem orthodoxam suscipientes, parati Romane ecclesie traditiones cum omni veneratione amplecti et observare.*

([94]) (Wie Anm. 11): *ut pontifices in Maronitarum terminis constituti vestibus et insigniis pontificalibus sibi congruentibus iuxta morem Latinorum utan-*

Pallium: der eigene Patriarch oder der lateinische Patriarch von Antiochia? Im Gegensatz zu Bulgarien, wo Innozenz III. einige Jahre zuvor dem neubestellten Primas das Recht zugebilligt hatte, selber auch wieder Metropoliten aufzustellen, freilich das Pallium für sie in Rom zu erbitten,(95) fiel darüber 1216 keine Entscheidung. Dies dürfte keinen Zufall darstellen, sondern eher auf unterschiedlichen Auffassungen beruhen. Erst Innozenz IV. anerkannte gegen den Einspruch eines eben erhobenen maronitischen Erzbischofs, der sich offensichtlich der Unterwerfung unter den maronitischen Patriarchen entziehen wollte, von Rom her das Recht des Patriarchen als Ausfluß seines Rechts auf selbständige innere Ordnung der eigenen Kirche ohne Rückfrage in Antiochia oder in Rom Erzbischöfe zu ernennen, die ihm auch Gehorsam schuldig seien(96). Damit wird offenkundig nicht neues Recht geschaffen, sondern bestehendes bestätigt, so daß auch rückwärts für die Zeit von 1215/16 der Schluß zulässig wird, daß ein solches Verfahren als üblich und mit der Anerkennung als Patriarch implizit entschieden angesehen wurde. Wenn der Patriarch jedoch Erzbischöfe kraft eigenen Rechts einsetzen konnte, so muß er auch das Recht besessen haben, ihnen das Pallium zu verleihen, so daß wir für die östlichen Patriarchate in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf eine Dreistufung kommen: die nationalen Erzbischöfe erhalten das Pallium von ihren Patriarchen, diese Patriarchen erhalten es, wie 1216 festgelegt wurde, vom lateinischen Patriarchen von Antiochia (oder entsprechend), die lateinischen Patriarchen vom Papst. Dennoch war die Verfügung Innozenz' IV., obwohl er nur bestehendes Recht festhielt, nicht neues schuf, als ein Eingriff

---

tur consuetudinibusque ecclesiae Romanae se in omnibus studiosius conformantes.

(95) POTTH. 2137; ed. Migne, PL 215 c. 281, vgl. de VRIES S. 253. Eine ähnliche Stellung nahmen im Westen die Patriarchen von Aquileia und Grado ein, die jedoch keine Erzbischöfe als Suffragane hatten, sondern den Titel Patriarch als reine Ehrenbezeigung führten.

(96) POTTH. -; Berger 58; ed. *Acta Innocentii IV.*, ed. HALUŠČYNSKYI, *Fontes* (wie Anm. 9) III/4, Vaticanis 1966, S. 6 Nr. 4. Innozenz IV. versuchte eine Lösung des Verhältnisses zu den Griechen durch allgemeine Immediatisierung griechischer Prälaten, die aus der lateinischen Organisation herausgelöst worden wären. Doch Alexander IV. kehrte vorerst zur Regelung von 1215 in ihrer engsten Auslegung zurück, was etwa auf Cypern zu schweren Konflikten führte, vgl. HILL (wie Anm. 37) III 1059ff.

bzw. als das Wirken als Appellationsinstanz ein wichtiger Schritt für die Zukunft(97).

Zu beachten ist jedoch stets nicht nur, was in einem feierlichen Privileg steht, sondern auch, was im Vergleich zu anderen feierlichen Privilegien für Bischöfe, Erzbischöfe und Patriarchen des Ostens zu erwarten wäre. Bei aller Vorsicht gegenüber jeglichem *argumentum e silentio* erweist sich die Urkunde für Jeremias al-'Amšītī, auch abgesehen von der Palliumsfrage, in einer ganzen Reihe von Punkten auffällig stumm. Dies beginnt mit der sicher nicht nebensächlichen Frage der künftigen Patriarchenwahl, wo der übliche Satz über die freie Wahl nicht erscheint. Daß ein Kathedralkapitel im westlichen Sinne bei den Maroniten nicht vorhanden war, hätte nicht ausgeschlossen, auf den alten Brauch und die Einhaltung der kirchenrechtlichen Bestimmungen beim Wahlvorgang hinzuweisen. Vor allem fehlen aber auch fast alle üblichen Abschnitte über die Rechte des Patriarchen in seiner Kirche, wie Parochialrechte, insbesondere die Sepultur, die Gültigkeit der von ihm verhängten kirchlichen Strafen und nicht zuletzt die für Beirut schon erörterte Zehntenfrage(98). Eine besondere jurisdiktionelle Frage wird noch zu erörtern sein.

Daß die Eingliederung der Maroniten auch in römischen Augen keineswegs ohne Probleme kirchenrechtlicher Natur gesehen wurde, zeigte sich an der Titelfrage. Wenn Wilhelm von Tyrus für 1181/82 und Innozenz III. im feierlichen Privileg von 1216 dem geistlichen Oberhaupt der Maroniten den Titel *patriarcha* geben, so erweckt dies in irreführender Weise den Eindruck von Kontinuität. Das Einladungsschreiben für das Laterankonzil war bekanntlich *archiepiscopo Maronitarum* adressiert,(99) so daß Innozenz III. in bezug auf die Titelfrage vorerst die Ergebnisse von 1181/82 gerade nicht anerkannt hatte, vermutlich mit Rücksicht auf die seit 1204 im Verhältnis zu

(97) Vgl. de Vries S. 255-58. Er spricht von der Bestellung von Bischöfen, was auf einer anderen Ebene liegen würde. Es heißt jedoch *frater noster patriarcha Maronitarum pleno iure te praefecerit in archiepiscopum et pastorem.*

(98) Die Zehntenbestimmung fehlt auch, trotz ihrer zentralen Bedeutung für die finanzielle Unabhängigkeit der Kirche, in dem Bestätigungsprivileg Celestins III. für die neueingerichtete cyprische Kirche vom 13. Dezember 1196, Jaffe-Löwenfeld, *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 17461, ed. *Vorarbeiten zum Oriens pontificius* III 357 Nr. 176.

(99) Vgl. oben Anm. 9, 10 und 16.

den Griechen brisant gewordenen kirchenrechtlichen Aspekte. Erst als 1215/1216 auch in der kirchenorganisatorischen Frage der Eingliederung der Maroniten eine Lösung erreicht worden war, ohne Einbuße für den römischen Primat oder den lateinischen Patriarchen von Antiochia und entsprechend der eben auf dem Konzil beschlossenen Verfügung (Const. 9) über die Gültigkeit des territorialen Prinzips,(100) wurde der Weg frei für die Wiederaufnahme des Patriarchentitels durch die päpstliche Kanzlei. In Wirklichkeit allerdings entsprach dieser Patriarchentitel für die orientalischen Nationalkirchen, wie die Ausdrucksweise Innozenz' III. über die Jeremias al-'Amšitī *primatiae iure* unterworfenen Erzbistümer und Bistümer, die Regelung der Palliumsfrage und vor allem die Teilnehmerliste des Vierten Laterankonzils gezeigt hat, in Wirklichkeit eher dem altkirchlichen Institut des Primastitels, der im Westen zwischen dem Papst und den einzelnen Erzbischöfen eingestuft werden konnte. Wenn er im Westen weitgehend nur Ehrenvorrechte beinhaltete, so schuf er hier die Möglichkeit einer Integration ganzer kirchlicher Gemeinschaften ohne Verletzung der angestammten Rechte der lateinischen Patriarchen. Als Primas verstand den maronitischen Patriarchen, wie wir gesehen haben, auch der Verfasser der Teilnehmerliste von 1215(101). Als Grundlinie muß dabei nochmals festgehalten werden, daß die Maroniten nicht, wie Hamilton jüngst nochmals behauptete,(102) seit den Verhandlungen von 1181/1182 und 1215/16, von ihrer eigenen kirchlichen Hierarchie abgesehen, ohne kirchliches Oberhaupt außer dem Papste waren. Erst in der frühen Neuzeit wurden sie unter veränderten Umständen wie die anderen unierten Kirchen romunmittelbar. Es zeigt sich daran, wie gefährlich Rückschlüsse aus späteren Zeiten oder der Gegenwart auf früher liegende Zeiten sein können.

Die Vereinbarungen von 1181/82 mit der Eingliederung der Maroniten in das lateinische Patriarchat Antiochia hatten jedoch Konsequenzen, die auf das Privileg Lucius' III. für Beirut zurückführen. Wenn Wilhelm von Tyrus berichtet, daß die Maroniten sich "mit ihrem Patriarchen und einigen Bischöfen" dem lateinischen Patriar-

(100) S. oben S. 138 und Anm. 72.
(101) S. oben S. 123f. und Anm. 23.
(102) HAMILTON S. 208.

chen unterstellt hätten,([103]) so wird dabei keine Einschränkung in bezug auf die betroffenen Maroniten gemacht. Von der Vereinbarung von 1181/82 ausgehend, unterstanden auch die Maroniten in der Diözese Beirut über ihren Patriarchen dem lateinischen Patriarchen von Antiochia, obwohl das Bistum Beirut der alten Kirchenorganisation entsprechend dem Erzbischof von Tyrus und nach einem vergeblichen Versuch Eugens III., Beirut und Sidon Antiochia unmittelbar zu unterstellen,([104]) über den Erzbischof von Tyrus dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem unterworfen war. Gegenüber der Zugehörigkeit der Maroniten als geschlossene Gemeinschaft zum Patriarchat Antiochia stellte die Bestimmung Lucius' III. über die als Besitz des Bischofs von Beirut bezeichnete Kapelle der Maroniten in der Diözese Beirut daher eine Korrektur dar, indem eine mögliche geteilte Zuständigkeit innerhalb dieser Diözese: lateinischer Bischof und lateinischer Patriarch von Jerusalem für die Kreuzfahrer, maronitische Geistlichkeit, maronitischer Patriarch und lateinischer Patriarch von Antiochia für die Maroniten verhindert wurde. Als Metropolit für Beirut sowohl bei den Verhandlungen zwischen den Maroniten und dem Patriarchen Aimerich als auch im Jahre 1184, als Bischof Odo Lucius III. um ein feierliches Privileg für seine Kirche bat, wußte Wilhelm von Tyrus zweifellos genau, daß es in der ihm unterstellten Diözese, deren Bischof er selber im Dezember 1181 geweiht hatte,([105]) Maroniten und maronitische Kirchen bzw. Kapellen gab([106]). Dennoch nannte er bei der Umschreibung der Wohnsitze der Maroniten nur die Bistümer Byblos, Botron und Tripolis,([107]) obwohl die Maroniten auch im Bistum Beirut so zahlreich waren, daß sie kurz darauf, noch zu seinen eigenen Lebzeiten bei einer Aufzählung der Rechte des Bischofs durch die päpstliche Kanzlei besonders erwähnt wurden. Vielleicht muß dieses Schweigen in Zusammenhang mit der Vereinbarung gesehen werden, daß Aimerich den Patriarchen der Maroniten und seine Bischöfe offensichtlich unter gleichzeitiger Unterstellung, mindestens Anbindung an Antiochia in die Gemeinschaft

([103]) Wilhelm von Tyrus XXII 9 (8) S. 1018f.

([104]) *Vorarbeiten* III 203 Nr. 69. Rowe (wie Anm. 57) hat diesen interessanten, freilich gescheiterten Lösungsversuch übersehen.

([105]) Wilhelm von Tyrus XXII 7 S. 1017.

([106]) Zu den Versuchen der früheren maronitischen Autoren, Wilhelm von Tyrus eine völlige Unkenntnis der Maroniten zuzuschreiben vgl. Anm. 18.

([107]) Vgl. Anm. 30.

der römischen Kirche aufnahm und damit indirekt auch in die Rechte des lateinischen Erzbischofs von Tyrus eingriff, seitdem dieser dem Patriarchen von Jerusalem unterworfen war. In den südlichen Diözesen des Erzbistums entstand die kirchenrechtlich ungewöhnliche, ja völlig unzulässige Situation, daß die christliche Bevölkerung je nach Ritus zwei verschiedenen Patriarchaten zugehörig war. Nannte Wilhelm von Tyrus' im *Chronicon* Beirut nicht, so bezog sich auch die Vereinbarung von 1181/82 sichtbar zunächst nicht auf die südlichen Suffragane von Tyrus, ob nun in ihnen Maroniten wohnten oder nicht(108). Eine von Rom abgesicherte Regelung der rechtlichen Lage der Maroniten in seiner Diözese sowohl im Blick auf die Pfarrechte als auch auf den Zehnten wurde seit der Vereinbarung von 1181/82 für den lateinischen Bischof von Beirut dagegen lebenswichtig. Sowohl der Zeitpunkt des Privilegs für Beirut mit der Bestimmung über die *capella* der Maroniten als auch das von Innozenz III. bezeugte Wiederaufbrechen des Konflikts zwischen den beiden lateinischen Patriarchaten um die Zugehörigkeit der Erzdiözese Tyrus in den Jahren 1184/85(109) muß daher wohl auch im Zusammenhang mit den Verhandlungen zwischen Antiochia und den Maroniten gesehen werden.

Trotz der anerkannten grundlegenden Bedeutung der Vereinbarungen von 1181/82 wird, wie wir bereits gesehen haben, meist die These vertreten, daß in der Folge Rückschläge eingetreten seien, die erst in den neuen Verhandlungen mit dem Legaten Petrus von S. Marcello in Tripolis am Anfang des 13. Jahrhunderts und nach neuen Schwierigkeiten anläßlich des Aufenthalts von Patriarch Jeremias al-'Amšītī in Rom überwunden wurden(110). Neben der auf die

(108) Zur Arbeitsweise Wilhelms von Tyrus zuletzt HIESTAND, *Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus* (wie Anm. 18).

(109) Vgl. *Vorarbeiten* III 305 Nr. 128; POTTH. 556, ed. HAGENEDER-HAIDACHER, *Die Register Innocenz'* III. I, Graz-Köln 1964, S. 735 Nr. 505.

(110) Vgl. SALIBI, *Maronite Church* S. 95ff. Seine These von einem Gegensatz zwischen konservativen Berg-Maroniten und progressiven Küsten-Maroniten steht auf schwankenden Füßen, weil Wilhelm von Tyrus XIV 23 S. 661 nur von *Suriani*, einem sehr schillernden Begriff, aber nicht von Maroniten spricht. Auch handelt es sich dort um eine politisch-militärische Auseinandersetzung um 1136, während es um 1181/82 um eine religiöse, kirchenpolitische Frage geht. Viel eher könnte der Ausdruck bei Wilhelm von Tyrus XXII 9 (8) S. 1018f. *cum suo patriarcha et episcopis* *nonnullis* in einer solchen

Jahre 1179 bis 1183 bezogenen Handschriftennotiz, die in Wirklichkeit genau hundert Jahre später einzuordnen ist,(111) stützt sich diese Auffassung vor allem auf eine der letzten Bestimmungen im feierlichen Privileg Innozenz' III., die der Papst seinem Bericht über die Vereinbarungen von Tripolis folgen läßt:

> *Statuimus etiam ut iuxta sacrorum canonum instituta, si quis in aliquem clericum Maronitam manus iniecerit temere violentas, vinculum excommunicationis incurrat et tamquam excommunicatus ab omnibus evitetur, donec passo iniuriam satisfecerit competenter et per auctoritatem apostolicae sedis absolutionis beneficium consequatur. Volentes autem tibi, frater patriarcha, gratiam facere specialem, auctoritate tibi apostolica indulgemus, ut Maronitas qui predicta sententia fuerint innodati temerarias manus mittendo in clericos eadem auctoritate potestatem habeas absolvendi, nisi forte ad mutilationem membrorum, ad sanguinis effusionem processum fuerit aut violenta manus in episcopum vel abbatem iniecta, cum excessus tales et similes sine scandalo nequeant perpetrari*(112).

Der Papst stellte also die maronitischen Geistlichen unter den Schutz des Kirchenrechts und verhängte gegen solche Übeltäter, die sich tätlicher Übergriffe schuldig machten, die kanonischen Strafen bis zur angemessenen Wiedergutmachung und zur Absolution. Als eine besondere Vergünstigung (*specialem gratiam*) erhielt der Patriarch überdies das Recht, mit päpstlicher Autorität (*eadem auctoritate*) maronitische Übeltäter zu absolvieren, soweit es sich nicht um schwere Übergriffe, wie Angriffe auf Bischöfe und Äbte und Fälle von Blutvergießen oder Verstümmelung handelte, die Rom vorbehalten blieben. Auf den ersten Blick scheint hier auf gravierende innere Konflikte unter den Maroniten angespielt zu werden, in die auch

---

Weise ausgelegt werden, daß nämlich nur 'einige' Bischöfe dem Patriarchen gefolgt seien. Wahrscheinlicher soll aber dem Leser vermittelt werden, daß der Patriarch einige Suffragane hatte.

(111) Vgl. Anm. 11. Für die Behauptung, daß nach 1203 neue Konflikte ausgebrochen seien, die dann 1213/16 überwunden wurden, vermag Salibi keine Belege anzuführen.

(112) Vgl. Anm. 10. Die Auslegung als Hinweis auf aktuelle Vorfälle bei SALIBI, *Maronite Church* S. 96f. Die beiden angeblich namentlich bekannten romfeindlichen Mönche sind dichterische Figuren eines phantasievollen, oft verwirrten Epos von Ibn al-Qilāʿī über die Geschichte seines Volkes und verdienen nicht mehr Glauben als die anderen, auch von Salibi verworfenen Ausschmückungen. Zu Ibn al-Qilāʿī vgl. oben Anm. 17.

Geistliche einbezogen wurden. Eine solche Interpretation liegt bei isolierter Betrachtung in der Tat nahe. Doch kirchenrechtlich handelt es sich keineswegs um eine aus aktuellem Anlaß erfolgte Verfügung, sondern um den üblichen Schutz von Klerikern gegen tätliche Angriffe, wie ihn schon das Zweite Laterankonzil (can. 15) zum offiziellen Kirchenrecht erhoben hatte(113). Mit fast gleichen Worten war er seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in großer Zahl kirchlichen Gemeinschaften wie auch den Ritterorden verliehen worden(114). Daß auch die maronitischen Kleriker ihn in Anspruch nehmen konnten, war eine logische Folge der Eingliederung in die römische Kirche. Aber auch die als eine *gratia specialis* bezeichnete Übertragung des Rechts, in leichteren Fällen an Ort und Stelle unter Wahrung der kirchenrechtlichen Vorschriften entscheiden zu können, findet ihre Parallele in den zur Entlastung der Kurie z. B. den Äbten überlassenen Kompetenzen(115).

Der wirklich bedeutende Aspekt liegt darin, daß dem maronitischen Patriarchen also die Rechte verliehen wurden, die den Äbten der Reformorden und den Ordenskaplänen des Hospitals, des Tempels usw. für ihre Gemeinschaften zur Regelung von internen Streitigkeiten übertragen worden waren. In die Kompetenz des Patriarchen fallen jedoch weder Angriffe von Lateinern und Angehörigen

(113) *Conciliorum Oecumenicorum decreta* (wie Anm. 72) S. 200.

(114) Vgl. z. B. *Vorarbeiten zum Oriens pontificius* I (wie Anm. 28; Abhandlungen Nr. 77, 1972) S. 266 Nr. 70: «Paci et quieti» von (1160-76) April 21 und vielfach für die Templer und ebd. S. 350 Nr. 164 «Non absque dolore» von (1184) Dezember 6 und vielfach für die Johanniter.

(115) Vgl. z. B. Innozenz IV. «Ea quae pro» von 1245 Dezember 16 im englischen Templerchartular, vgl. Hiestand, *Vorarbeiten zum Oriens pontificius* I (1972) 138ff., unter Verweis auf Vorurkunden Innozenz' III. und Honorius' III., wo die Jurisdiktion allerdings an die Diözesanhierarchie übertragen wird, aber mit weitgehend wörtlicher Übereinstimmung: *nisi ... ad mutilationem membrorum vel sanguinis effusionem processum fuerit aut violenta manus in episcopum vel abbatem iniecta, cum excessus tales et similes sine scandalo nequeant perpetrari.* Vgl. dazu F. Pfurtscheller, *Die Privilegierung des Zisterzienserordens im Rahmen der allg. Schutz- und Exemtionsgeschichte*, Bern-Frankfurt 1972, S. 129f. (seit Alexander III. JL. 14269); Hans Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin 1888, S. 46ff., 240, 282; Ders., *Die exemte Stellung des Hospitaliterordens*, Sitzungsberichte d. philos.-philol. und d. hist. Kl. d. kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. München 1904, 94-187, S. 167. Die Rechte entsprechen damit denjenigen eines *legatus a latere*, vgl. Decr. Greg. V 39, 20.

anderer nationaler Gemeinschaften auf Maroniten noch von Maroniten auf Kleriker anderer Gemeinschaften. Für solche Vorfälle bleibt der lateinische Patriarch von Antiochia oder der apostolische Stuhl die zuständige Instanz. Auch dies steht in genauer Parallele zu den üblichen Regelungen der lateinischen Kirche, in denen sich die Delegation der Rechtsprechung stets auf Fälle beschränkt, in denen beide Kontrahenten Angehörige der gleichen Gemeinschaft sind([116]). Reste der alten Autonomie der Patriarchate in disziplinärer Hinsicht verbanden sich mit Regelungen für neuere Personalverbände. Als Alexander III. dem Erzbischof von Tyrus in bestimmten Fällen die Ahndung tätlicher Übergriffe überließ, verwies er auf die weiten Distanzen, die zu unerwünschten Verzögerungen oder gar zu böswilliger Hintertreibung von Verfahren führen könnten([117]). Auf den räumlichen Aspekt weist Innozenz III. bei der Regelung für die Maroniten nicht hin. Der räumliche Aspekt ist für die Regelungen in ihrem Falle trotz gleicher Gegebenheiten nicht entscheidend, sondern die Maroniten werden wiederum einer besonderen kirchlichen Gemeinschaft mit ihren Rechten gleichgestellt.

Als ein Beleg für gravierende innere Konflikte unter den Maroniten als Folge der Vereinbarungen von 1181/82 um die Frage der Haltung gegenüber Rom scheiden diese Bestimmungen des feierlichen Privilegs von 1216 aus. Ob es sich bei den Verhandlungen von 1203 in Tripolis um eine "Rückkehr an den Verhandlungstisch" oder nicht vielmehr um die Aufnahme der ersten direkten Verhandlungen zwischen Rom und den Maroniten handelt, vielleicht weil dem Legaten oder dem Patriarchen Jeremias die bisherige Rechtsbasis als ungenügend erschien, muß offen bleiben. In jedem Fall zeigt sich allgemein, wie gefährlich aus isolierter Betrachtung gezogene Folgerungen sein können, andererseits keineswegs für die Maroniten Sonderrecht geschaffen wird, sondern im Westen bereits allgemeines Kirchenrecht gewordene Verfügungen auf neu mit der römischen Kirche in Verbindung getretene Gemeinschaften übertragen wurden, wo sie z. T. noch als Ausfluß der alten Vorrechte der Patriarchen im ersten Jahrtausend erschienen, nur daß jetzt in Form eines speziellen Privilegs (*specialis gratia*) verliehen wurde, was nach altem Recht

([116]) Ebd.

([117]) *Vorarbeiten* III 295 Nr. 121: *quia difficile esset propter maris periculum ad sedem apostolicam pro qualibet violentia destinare.*

selbständig zustand. So handelte es sich auch bei der Bestrafung von Übergriffen gegen Kleriker um einen Aspekt des Disziplinarrechts, das im ersten Jahrtausend keiner römischen Mitwirkung bedurft hatte[118]. Die Maroniten werden also in kirchenrechtlich höchst interessanter Weise einem Orden angenähert. Dies ist umso wichtiger, als für die neuen Orden des 12. Jahrhunderts eine Lösung aus der Diözesanorganisation und damit ein Ausbruch aus dem territorialen Prinzip stattgefunden hatte, der auch ihre Kleriker nicht mehr dem Ortsbischof, sondern dem Ordensvorsteher und damit unmittelbar dem Papst unterstellte. Längerfristig öffnete damit die kirchenrechtliche Regelung für die Orden den Weg für die Lösung der Stellung der *nationes orientales* in der römischen Kirche.

Gibt das feierliche Privileg Lucius' III. für die dogmatische Frage nichts her, so ist es doch die früheste bekannte Urkunde der päpstlichen Kanzlei, in der die Maroniten erwähnt werden, und zugleich ein Zeugnis, daß die Maroniten schon Jahrzehnte vor der Legation von Petrus Capuano und dem Vierten Laterankonzil an der Kurie bekannt waren. Es wirft Fragen über die Geschichte der maronitischen Gemeinschaft, ihre Ausbreitung, ihre hierarchische und disziplinarische Stellung gegenüber der lateinischen Kirche in den Kreuzfahrerstaaten und in der römischen Kirche überhaupt auf. Deutlicher als bisher zeigt sich die Bedeutung der Anerkennung der maronitischen Kirchenstruktur einschließlich der Titulatur ihres Oberhauptes als Patriarch durch Aimerich von Limoges für die künftigen Beziehungen zwischen Rom und den orientalischen Nationalkirchen. Nicht zuletzt dank dieses Entgegenkommens und des Verzichts auf eine radikale Latinisierung des Ritus und des Klerus, wie sie nach 1204 im lateinischen Kaiserreich bzw. gegenüber den Griechen,[119] aber anscheinend auch schon 1198 gegenüber den Armeniern versucht worden war, wo alle Knaben von zwölf Jahren an Latein lernen sollten,[120] und später zeitweise auf Cypern,[121] sind

[118] Vgl. de VRIES S. 224.

[119] Vgl. allgemein zu der psychologisch gravierenden Frage der Latinisierung de VRIES S. 183ff. und ebenda für Konstantinopel.

[120] SIMON de ST. QUENTIN, *Histoire des Tartares*, ed. J. *Richard, Documents relatifs à l'histoire des croisades* 8, Paris 1965, S. 87 rekonstruiert aus Vinzenz von Beauvais, *Speculum historiale* XXXII 29.

[121] Für Cypern vgl. HILL III (wie oben Anm. 73) passim.

die Maroniten trotz der Auflage, römische Traditionen zu übernehmen, nicht nur die einzige orientalische christliche Gemeinschaft, die ungeteilt zur römischen Kirche gehört, sondern in den Verhandlungen mit ihnen ist in der Zeit von 1180 bis 1216 der institutionelle und kirchenrechtliche Modus der Einbindung dieser Gemeinschaften gefunden worden, der für die anderen Unionen mit den orientalischen Kirchen den Weg wies. Die Maroniten konnten ihre nationale Identität wahren. Abgeschlossen wurde die Integration, als in der frühen Neuzeit auch der maronitische Patriarch eine romimmediate Stellung erhielt, nachdem die Unterstellung unter den lateinischen Patriarchen von Antiochia nach dem Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaten und der Kreuzfahrerkirche de facto obsolet geworden war und auch die Probleme nicht mehr bestanden, die sich in der Bestimmung Lucius' III. für die Kapelle der Maroniten in Beirut niederschlugen.

Universität Düsseldorf
Historisches Seminar
Universitätsstr. 1,
D-4000 Düsseldorf 1

Rudolf Hiestand

BRIAN E. COLLESS

The mysticism of Bar Hebraeus

Grigor Abu'l-Faraj, better known as Gregory Bar Hebraeus (d. 1286), was the shining light of the Silver Age of Syriac literature. His vast scholarship, manifested in a prolific output of books in the fields of grammar, astronomy, mathematics, medicine, history, philosophy, and theology, marks him out as a remarkable polymath. And yet, in all this intense study Bar Hebraeus experienced a Faustian dryness of soul which nearly drove him to despair. We are fortunate in having from his own pen a description of his lifelong search for fulfilment:

> From my early childhood burning with love for learning, I was taught the Holy Scriptures with the necessary explanation, and from an excellent teacher I heard the mysteries contained in the writings of the Holy Doctors. When I had reached the age of twenty, the then living Patriarch compelled me to receive the dignity of a bishop. Then it was inevitable for me to engage myself in disquisitions and disputations with the heads of other confessions... and I became convinced that these quarrels of Christians among themselves are not a matter of facts but of words and denominations... and I absolutely forsook disputation with anyone concerning confession. Then I zealously turned to attain the mastery of Greek wisdom, viz. logic, physics and metaphysics, algebra and geometry, and the science of the spheres and of the stars; and because life is short and learning is long and vast, I read concerning every branch of science what was the most necessary. During my study of these subjects I resembled a man who is immersed in the ocean and stretches forth his hands in all directions in order to be saved. And because in all teachings, internal and external, I found not what I sought, I almost fell into complete destruction.... In short, if the Lord had not sustained my little faith in those dangerous times, and if he had not led me to look into the writings of the Initiated, such as Aba Evagrius and others, Western and Eastern, and if he had not picked me up from the gulf of destruction and ruin I would ere long have despaired of psychical, if not of bodily life (1).

(1) Taken with a few alterations from A. J. WENSINCK, *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon* (Leiden 1919),

OCP 54 (1988) 153-173

(1) *Islamic Arabic Sources.*

The fact that emerges from this Augustinian type of confession is that Bar Hebraeus was a man of great irenical and ecumenical spirit. Thus his studies were not merely "internal", confined to literature of Monophysite persuasion and production, but also "external", taking in literature from all Christian denominations and not excluding pagan Greek and Muslim Arabic sources either. Indeed, it has already been made clear by Wensinck's research into the influences manifested in Bar Hebraeus' mystical writings that not only did he reproduce in his own experience the pattern of life of the great Muslim scholar and mystic Al-Ghazali (d. 1111), but also made extensive use of this writer's *Iḥyā'* in the compilation of his *Ethikon* and *Book of the Dove.* The most obvious resemblance between the *Ethikon* and the *Iḥyā'* is their fourfold division, and, as Wensinck has shown in great detail, not only are the subjects treated in each of the four sections identical in both works, but the parallelism extends to the very chapter headings(2). Demonstration of Bar Hebraeus' debt to Ghazali is completed by the clear evidence that he has borrowed details and illustrations from his Muslim predecessor in the field of mystical ethics(3). There are also a number of indications of possible borrowings from other Arab writers too(4).

(2) *Greek Christian Sources.*

Wensinck has also given us an outline of the Christian authors quoted by name in the *Ethikon*(5). One of the most favoured by him was Evagrius Ponticus, as was to be expected in the light of his

---

60f. The mystical theology of Bar Hebraeus is presented chiefly in his two books on spirituality: *The Book of Ethics* and *The Book of the Dove.* For the Syriac text used by WENSINCK see P. BEDJAN, *Liber Ethicon seu moralia* (Paris 1898).

(2) WENSINCK, *Book of the Dove,* XVII f, CXI-CXXXVI.

(3) *Dove,* XLIIf, CXX, CXXV, 103, etc. The experience described by Bar Hebraeus in the quotation from *The Book of the Dove* (at n. 1 above) is reminiscent of Al-Ghazali's, as presented in his *Kitāb al-munqiḏ min al-ḍalāl,* and there may have been some influence from this source also.

(4) E.g. *Dove,* 98, n. 3.

(5) *Dove,* XIX-XXI.

statement in the testimony cited above. Chapter IV of the *Dove* concludes with "some sentences communicated to him in revelations": the fact that these are 100 in number seems to indicate that Bar Hebraeus was following the model of Evagrius' *Kephalaia Gnostica*, which are arranged in "centuries".

Other representatives of Greek theology are the Great Cappadocians, namely "Gregorius Theologus", "the holy Basilius", and Gregorius of Nyssa. John Climacus, author of the Scala Paradisi, is referred to very frequently, as John the Prior, while the Fathers of Skete, with their apophthegmata and anecdotes, are said to be mentioned in every chapter of the *Ethikon*. Dionysius the Areopagite is mentioned once in the *Ethikon* and once in the *Dove*, but his influence extends much deeper than this fact would indicate(6).

(3) *Syriac Christian Sources.*

Hierotheos, the alleged teacher of Dionysius the Areopagite, is similarly represented by one reference in each book. Bar Hebraeus made a thorough search for the *Book of the Holy Hierotheos* and having obtained a copy of it, in 1268, he studied it and wrote a commentary on it(7).

Two Nestorian writers are named: Mar Isaac (shown by Wensinck to be Isaac of Nineveh) and John of Dalyatha(8). This leads us to an interesting detail in the history of modern research into Syrian Christian mysticism. In 1923 Wensinck published a booklet,

(6) Pseudo-Dionysius was not the Athenian disciple of St Paul that St Thomas Aquinas and other Europeans thought he was. Perhaps he was a Syrian Christian who wrote in Greek, but in any case his mystical writings were rendered into Syriac by Sergius of Rashain.

(7) Indeed the only manuscript available to the editor of *Hierotheos* in our own day was the very one that Bar Hebraeus had successfully acquired. F. S. MARSH, *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the Book of Excerpts and other works of Gregory Bar-Hebraeus* (London-Oxford 1927). Stephen bar Sudaile, a West Syrian writer of the sixth century, is believed to be the author of this amalgam of Evagrianism and Dionysianism.

(8) WENSINCK lists the following pages in the *Ethikon* where John of Dalyatha is quoted: 272, 305, 312, 332, 441, 448, 475, 490. To this may be added pages 10f, 103f, 249, and the examples given below.

in which he outlined some new insights that had come to him as a result of his study of a Berlin codex (*Sachau 203*), which contained selections from mystical writings. He noticed that an anonymous collection of discourses (folios 130-182) contained many passages that he knew to be found also in the *Ethikon* of Bar Hebraeus, since he had worked on sections of the *Ethikon* in connection with his translation of the *Dove.* By a *tour de force* of reasoning Wensinck established a *terminus ad quem* for these tracts in the time of John of Dalyatha. The irony of the situation is that this was in actual fact a copy of the first fourteen treatises in the M-recension of the works of John of Dalyatha(9). Actually there was a serious flaw in Wensinck's argument, and this caused him to miss by a hair's breadth the truth of the matter. Wensinck states that he had located in one of the tracts an anecdote about a monk who stood in snow and rain without experiencing cold, which is also related by Bar Hebraeus in the *Ethikon* (p. 490). He then says that Bar Hebraeus informs us that John of Dalyatha was this patient ascetic, but in fact this is not so, and it appears that Wensinck has misread a sentence on page 102 of his own translation. The full statement need not be quoted but in essence it runs: "as that brother, concerning whom the excellent Master John de Dalyata, tells, that he, in the time of the first heat of love... was nightly standing naked, during four years, also in wintertime, in snow, rain, and ice". Wensinck must have come in at the word "John", but if he had read the sentence correctly he would have realised that it tells us that, according to Bar Hebraeus at least, John of Dalyatha was the author of the tracts Wensinck had before him(10).

This was an unfortunate mistake, but it did not prevent him

(9) A. J. Wensinck, *New Data concerning Syriac Mystic Literature* (Amsterdam 1923), 9-21. For Recension M see *L'Orient Syrien,* 12 (1967), 523.

(10) I am unable to say whether Wensinck or any one else realized the truth of the matter before I stumbled on it, while preparing an edition of many of the discourses: *The Mystical Discourses of John Saba*, edited and introduced by Brian E. Colless (Department of Middle Eastern Studies, University of Melbourne, 1969). For the spiritual epistles see Robert Beulay, *La Collection des Lettres de Jean de Dalyatha: édition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes* (Turnhout 1978), in *Patrologia Orientalis,* XXXIX, 253-538.

setting a number of extracts from the *Ethikon* alongside their prototypes in the tracts and showing how Bar Hebraeus had modified and abridged them for his own purposes. To accuse Bar Hebraeus of plagiarism would be to apply modern conventions of literary and scholarly production to an age when these were irrelevant. However, it might be profitable to examine the cases where Bar Hebraeus has not explicitly referred to the sources he is quoting.

It should first be noted that Wensinck had once pointed out a case where Bar Hebraeus had used Isaac of Nineveh in this unannounced way. Thus in an early section of the *Ethikon*, entitled "On the joy that comes to the Perfect during prayer", the opening paragraph includes a passage which is, as Wensinck says, "almost literally identical with a passage in Isaac of Ninive, though this author is not mentioned here by Bar Hebraeus"([11]).

It is remarkable that all the passages from John of Dalyatha that Wensinck discovered (without knowing their exact authorship) occur in Book IV, Chapter XV, of the *Ethikon*, entitled "On the Love of God", and more specifically in sections XI-XV (pages 491-506 of Bedjan's text). Although Bar Hebraeus has extracts from John Saba of Dalyatha, named and unnamed, in other parts of the *Ethikon*, it will be sufficient for our purposes if we confine ourselves to this same portion, for it will be found to provide an admirable indication of his compilatory methods. As a preliminary exercise for this task we should acquaint ourselves better with the respective nature and purpose of the *Ethikon* and the *Dove*.

(4) *The Ethikon and the Dove.*

It is fair to say of both Ghazali and Bar Hebraeus that they were essentially systematizers of other men's ideas. Their work was encyclopedic and compilatory in character, and for this reason it is not surprising that we find contradictory materials sometimes placed side by side in their books. Yet the essential value of their work lies in the systematic way the thoughts of their predecessors have been presented, in logical sequence for the most part, with carefully constructed chapters and sections, and with meaningful titles and headings. Both of Bar Hebraeus' chief mystical books exhibit these

([11]) WENSINCK, *Dove*, LXXXVIII.

admirable characteristics. Thus the *Book of Ethics* has four divisions: (i) dealing with the exercises of the body and of the mind, such as prayer, manual labour, study, vigils, fasting; (ii) concerning the regimen of the body; (iii) concerning the purifying of the soul from evil passions; (iv) concerning the adorning of the soul with virtues.

Wensinck has outlined the purpose of both the *Ethikon* of Bar Hebraeus and the *Iḥyā'* of Ghazali by saying that they were written "in order to regulate the ethical and mystical life of every Muslim and every Christian, as they should be. They treat of the whole domain of human life; it is not only prayer and love which are described in their forms and religious depth, but also commerce and marriage, the daily meals and the education of children. They are destined to be read by lay people and by monks"([12]).

As regards the method and date of the composition of the *Book of the Dove* there is some doubt, but it appears to have been composed on the basis of the *Ethikon* and if this surmise is correct it would mean that it was written after the *Ethikon*, which is known to have been composed in 1279 at Maragheh (about 75 km. due south of Tabriz). It was at Maragheh also that Bar Hebraeus compiled his *Histories Ecclesiastical and Dynastic*, in preparation for which he had assembled Syriac, "Saracen", and Persian books at Maragheh([13]). We may be sure that he also gathered books on mysticism, Christian and Islamic, in Syriac and Arabic, for his *Ethikon* and *Dove*.

The aim of the *Dove* is different from that of the *Ethikon* in that it is a *directorium spirituale* expressly intended for the instruction of monks who have no spiritual guide to direct them in the mystic path. We have already seen in Bar Hebraeus' confession that he himself had gained his knowledge of mysticism through reading and experimenting. The universal exhortation of the mystics is "Obtain for thyself a spiritual leader", but in the Preface to the *Dove* Bar Hebraeus gives the following explanation:

> Just as we find, my brother, in the field of physical medicine, books which describe the behaviour of patients not attended by a physician,

([12]) *Dove*, XVIIIf.

([13]) See JOHN BOWMAN and JOHN A. THOMPSON, *The Monastery-Church of Bar Hebraeus at Maragheh in West Azerbaijan, Abr-Nahrain*, 7 (1968), 35-61, esp. 37-40.

it is fitting, in psychic medicine, to give instructions concerning the behaviour of those patients who are without or far from a leader; especially in this our age, in which the Syrian world is bereft of a Mystic who has personally experienced the straitness of the way leading to the Kingdom and the narrowness of the gate giving entrance to it. It is therefore our aim to give this sort of clear and simple instruction. Into four chapters this book is divided, small in extent but great in power.
(i) Firstly, instruction concerning the corporeal labour accomplished in the monastery.
(ii) Secondly, the quality of psychical labour performed in the cell.
(iii) The third explains the spiritual rest that the consoling *Dove* imparts to the Perfect, elevating them to royal rank and introducing them into the divine cloud where the Lord is said to abide.
(iv) The fourth is an account of the author's gradual progress in teachings and some sentences communicated to him in revelations.

Bar Hebraeus' aims are patent: he is writing for those who seek spiritual perfection but have no contact with the Initiated, who could assist them as spiritual leaders; he has set his instructions in a clear framework in which the three stages of the mystic path are clearly delineated, to which is added an appendix in which he recounts his own experiences and thoughts; he has taken the Dove or the Spirit, regarded as feminine in typical Syrian style, as his unifying symbol and theme. That Bar Hebraeus is following the uniquely Syrian characterization of the mystical stages as being concerned respectively with body, soul, and spirit is clear from the headings he gives to the three main sections:

(i) On the *somatic* service in the *monastery.*
(ii) On the *psychic* service accomplished in the *cell.*
(iii) On the *pneumatic* rest of the *Perfect.*

Here then is Bar Hebraeus' particular contribution to Syrian mysticism: he has set the experiences and utterances of his predecessors into a coherent and systematic framework[14].

An idea of how Bar Hebraeus carried out his avowed purpose of adapting the work of earlier writers for his own framework can be gained by comparing a passage from John Saba's treatise on the

[14] For a brief discussion of this threefold division, which goes back to John the Solitary (John of Apamea, 5th century), and ultimately to St Paul, see F. GRAFFIN'S remarks in *L'Orient Syrien*, 6 (1961), 319-321, and B. E. COLLESS, *The Mysticism of John Saba*, OCP 39 (1973), 93-96.

three stages, in this instance the intermediate or psychic stage (*Sermo 2a*), with an extract from the *Ethikon* (Book IV, Chapter XV, Section XIII, page 497), "On the Stages of the Initiated with regard to their Love", and also with a chapter from the *Dove* (Chapter III, Section II, pages 565f.), "On the Progress of the Inclinations of Perfection".

Saba (Colless 22-23)

Henceforward *the Spirit* changes his workings in the soul notably, so that it is illuminated (*var.* purified) and sanctified for the reception of gifts, for the vision of revelations, and for the perception of hidden mysteries. Sometimes [Grace] comes to rest upon him during service and stills his mind from wandering thoughts and even cuts short the service and sends his mind into ecstasy in considering certain mysteries...

Sometimes it stirs up hot fiery impulses in his heart through the love of Christ, and his soul is inflamed and his limbs are paralysed and he falls on his face.

Sometimes it arouses a fervent heat in his heart and his body and soul are enkindled, so that he supposes that every part of him is consumed by the conflagration, except what is in his heart...

Sometimes an angel clothes him in love from head to foot and he burns with fervour and unspeakable gladness...

Ethikon (Bedjan 497)

After its workings of the former kind *Grace* changes its influences upon the soul, purifies and sanctifies it and makes it apt for spiritual vision and the receiving of revelations. In the first place it enlightens the intellect with distinction of the creatures. Then the mind will be brought to giving up the distraction of deliberations and be fascinated by the Creator only. And the intellect of the Initiated will meditate upon the highest one to such a degree that when awake he will seem to be asleep and when sleeping he will be thought to be awake. And when he has passed a space of time with such meditations, his Lord will show himself to him.

Dove (Bedjan 565-566)

After the inclinations of the initial workings of perfection *the Dove* changes her workings on the mind and makes it apt to behold what every contemplative soul beholds and to the receiving of revelations. So she begins by illuminating the intellect with distinction of the creatures, so that just as natural things are visible to the bodily eye through the medium of the visible sun, so intellectual things are discerned by the psychic eye through the medium of the spiritual Dove.

(*Saba*)

Sometimes it wakens in his mind thoughts of the creatures and sends him into ecstasy...

These things are bestowed at the time of service and prayer and meditations, rather than in reading. By them the soul is sanctified by the Spirit, and is enlightened to see hidden things. Henceforward the Grace of the Holy Spirit begins to show the mind wondrous mysteries and unspeakable visions, knowledge of hidden things and apperception of things to come; and the impulses of feverishness that have been in him till now are changed to calmness and wonderment, and universal love is accomplished.

(*Ethikon*)

But only in a flash of lightning which bursts forth and disappears; or as a star which is suddenly covered by a cloud. This happens especially during prayer; so that sight often breaks off his service and stupefies him. Then his spirit is tormented continually by hot inclinations and the love of his Lord burns in his heart like the fire in a furnace seven times hotter than usual, so that his soul is inflamed, his limbs are relaxed and he falls to the ground. Then he rises again and prepares himself for vision, and it is not withheld from him; but he begins to lengthen the duration from day to day, and his mind is enlightened so as to see hidden things; and gradually he becomes familiar with hidden mysteries and unspeakable visions; and the feverish inclination of the first state is changing into calmness and accomplished love.

(*Dove*)

Then the mind abhors the surrounding things and turns its face away from all that is in heaven and on the earth. It burns with love of the Dove and desires to become familiar with her alone; and she, perceiving its burning love and its being tried like gold in the fire, will no longer appear unto it as lightning, vanishing quickly, but as a star, though hidden in a cloud, especially at the time of prayer, which the vision interrupts, inflaming the soul and stupefying the mind, so that the solitary falls to the ground as though dead. Then he will rise again and will prepare himself for vision; and little by little the cloud will be removed and the eye become enlightened. At this stage the Perfect, when awake, becomes as if he were sleeping; when sleeping he will be thought to be awake.

The picture that emerges is that Bar Hebraeus adapts and rearranges his material from John Saba, incorporates supplementary material from other sources, and places it all in a new setting in the *Ethikon*. In compiling his *Book of the Dove* he paraphrases and abridges his *Ethikon* material and alters the subject "Grace" to

"Dove" in accordance with his unifying theme. This same process may be observed in action in his treatment of the first and third stages of mystical love.

Before we enumerate further details of Bar Hebraeus' debt to John Saba we should pause to consider a case where he has borrowed from Joseph Hazzaya.

(5) *Borrowings from Joseph Hazzaya.*

As a further proof of Bar Hebraeus' debt to his predecessors and as a testimony to the fact that he was quite happy to borrow even from Nestorian mystics, we set down here for scrutiny a passage from the same section of the *Ethikon* (IV : XV : XIV, 499-502), "On the Varying States that the Perfect have to go through", alongside the "Letter to a Friend on the Workings of Grace", of Abdisho Hazzaya alias Joseph Hazzaya, in the translation of Mingana (169-173)([15]). There is also a paraphrase and abridgement of the same material in the *Dove* (III: 9,56-68 = Bedjan 573-575), it should be noted. It will be seen that, in true Bar-Hebraic fashion, the material has been presented systematically with each point given a title and a number, from one to twelve, in contrast to the epistolary style of the prototype. Exactly what sources Joseph was employing in his turn is a question that must be left unanswered here, but it is noticeable that both writers punctuate their discourse with such phrases as "the Initiated say".

Incidentally, Bar Hebraeus probably thought he was using yet another work of John of Dalyatha, for this letter of Joseph "On the Workings of Grace" is also found in the John Saba collection of epistles (*Patrologia Orientalis* XXXIX, 508-521).

([15]) A selection of the writings of Joseph Hazzaya is presented in A. Mingana's *Woodbrooke Studies*, VII, *Early Christian Mystics* (Cambridge 1934).

Joseph Hazzaya (Mingana 169-173)

Concerning what you said: "I stand sometimes and examine my soul, and notice that no thought, either of righteousness or otherwise, is stirring in it: the mind is swallowed up in it, without any workings and without even venturing to stammer glorifications. Nothing but complete rest reigns over all the faculties of the body and of the soul, in such a way that the mind does not reap any satisfaction either from reading or from reciting the Psalms, but only receives an inward food on which the body also feeds"... The Illuminated say that in this condition food is given inwardly to the mind by the Spirit, on which the body also feeds without any need of its ordinary food. (1) Indeed, the baptism with which *the mind is baptized* in this condition is similar to that with which the blessed Moses was baptized in Mount Sinai. As long as you remain in this condition do not wish for reading or for the recitation of the Psalms, but only keep your mind in purity, that is to say, never leave your quietude; and if possible, as long as your mind remains in this condition, do not commune with any man; and if practicable do not hear even the voices of birds, but enter your innermost cell, close all doors and endeavour to respond to what is being done to you. (2) When this condition has passed away from you it will be followed by the condition of *the working of understandings*. Here beware of the demon of distraction. As long as understandings are stirred in the mind, keep the quietude and the regulations of the first condition; but if the mind begins to wander after understandings that are outside it and to represent images to itself and to form its own understandings, relinquish the regulations (of the first condition) and resort immediately to the recitation of Psalms, reading, and prostrations before the Crucifix; rise with strength and power, and do not allow the mind to go out of the inner door of the heart, so that it may not lose its life in the distraction of its thoughts.

Ethikon (Bedjan 499-502)

These *varying states* are the following. The *first* is that of the *baptism of the mind.* For as soon as transition takes place the mind is baptized in the heart and deliberation stands motionless, even without stammering glorifications, but silence dominates the inclinations of the soul and the body; and by the food the mind receives from within the body is sustained too. With this same baptism Moses was baptized on top of the mountain. Being in this state the perfect is not only unable to meet any creature but he can not even bear the sound of a bird.

The *second* is that of *the influence of distinctions (or: working of understandings).* When the mind has acquired purity of deliberations it recognises itself and it distinguishes the height of its rank and the loftiness of its race. And here too it maintains silence and it does not permit itself to divagate upon distinctions outside of it; and when it is overwhelmed by divagation it forces itself to the reciting of the Scriptures and the Psalms and obeisance before the cross; and when it has been strengthened thus it binds itself within the inner gate of the heart.

(*Joseph*)

(3) If the mind is kept away from the distraction of the thoughts this condition of "understandings" will be followed by another condition, that of *the love of recitation of the Psalms and of reading.* The furnace of the recitation of the Psalms and of reading will then be kindled in the heart to such an extent that if possible, even when a man is sitting at the table in order to partake of his food, the mind will be occupied inwardly with the recitation of the Psalms and with reading. The working of the demon of vainglory, however, accompanies this condition. Examine therefore and see, when you recite the Psalms and read, whether you are reciting them for the sake of the love of God, or whether in this recitation other images are formed, for the sake of which you perform your recitation and your reading.

(4) This condition of the recitation of the Psalms and of reading is followed, provided the mind is free from the thoughts of vainglory, by another condition, which consists in *the flow of tears* and in continual prostrations before the Crucifix. These tears are not forced, nor has will any power over them, but the man sheds these tears only through the fire which kindles the soul within and the body without. This condition of these tears constitutes the boundary between purity and serenity: it stands above the sphere of purity and below the sphere of serenity but they (the tears) cause the mind to enter the sphere of serenity.

(5) After the working of these tears a second working affects the mind, that of *theories*, that is to say *of divine judgement and providence.* From the sight of these the soul is imbued with the love of men and with a continual prayer for their conversion. When the mind looks within itself it sees all of them in the form of the image in which they were created and in this vision of this condition there is neither just nor unjust, neither bond nor free, neither circumcision nor uncircumcision, neither male nor female, but Christ will be seen all and in all.

(*Ethikon*)

The *third* is that of *the love of reciting Psalms.* This love burns so strongly in the heart that even at the time of the meals the mind is occupied with the Psalms.

The *fourth* is that of *outbursts of tears.* These tears are not brought on by force and the will has no power over them; but when the fire of love burns the soul within, the body sheds tears without.

The *fifth* is that of *the knowledge of judgement and of providence*; and from this understanding is born in the soul the love of mankind and constant prayer for their conversion, because he sees them all as his equals and like himself. In this state there is no righteous and no sinner, no slave and no free man, no circumcision and no foreskin, no man and no woman, but Christ is seen to be all and in every man.

(*Joseph*)

(6) This condition is followed by another condition, that of *impulses stirring and rising in the heart.* They are like light mixed with fire. In this condition there is great working (of the Spirit), which takes place in the third and fourth senses (smell and taste).

(7) This condition is followed by another and a higher condition, in which the working (of the Spirit) only affects the second sense (hearing). In it a man hears the voice of a fine sound of glorification, which the faculties of the body and of the soul are unable to bring to the utterance of the material tongue. This condition and this glorification are of the sphere of the next world, and the earnest of the future benefits, because this is the working of that Spirit about whom the blessed Apostle wrote: "He maketh intercession for the saints". In this condition you contemplate the cloud of the intelligible Cherubim, and you hear also their fine voices in which, when they expand.

(8) Your mind becomes silent and is swallowed up in the light of the high and sublime Theory, like fish in the sea. In this condition the mind is mingled with the divine visitation that works in it, and both of them become one, because the light of the mind is not distinguished from the sea in which it swims. In this condition the working of the Spirit only affects the first sense (sight).

(*Ethikon*)

The *sixth* is that of *the emotions (or: impulses) of the heart*, in which the mind is made radiant by the angelic rays, which are composed of light and fire. Then it burns with desire to be united with the spiritual hosts and it is ardent to be mingled with the orders of fiery beings.

The *seventh* is that of *simple apperception.* Here the mind hears the voice of the spiritual beings who glorify with subtle sounds, sounds that cannot be embodied in composed spoken words and are only to be denoted in intellectual simple sounds. Of these sounds the new glorification in the new world is made up, and with this glorification the spirit prays, as Paul says, for the saints.

The *eighth* is that of *likeness.* In this state the mind is brought to silence, when it sees the True One eye to eye and is illuminated by his light and is changed into his likeness. And as the refined dense cloud, when it is near the sun, receives its light and its form and appears like it, so the pure mind, even though it is bound in the dense body, will become like essential light when it has become familiar with it.

(*Joseph*)

(9) This condition is followed by another one, in which a man is clad with fire from the sole of his feet to the crown of his head, and when he looks at himself he will not be able to see any material body, but only the fire with which he is clad. This is the condition spoken of by Saint Mar Evagrius, when he distinguishes those with knowledge ("the Initiated") from those who have no knowledge. He says as follows: "Those who possess now fine spiritual bodies reign in past worlds, and those who are subjected to the labouring body will reign in future worlds". He calls here "fine bodies" the bodies of the saints who have reached the condition that I have described. In order that no one may have any doubt about this, I will adduce another testimony to confirm him in this belief. The blessed Palladius writes about the Abbot Arsenius as follows: "When he stood in prayer (and the above condition came upon him, in which his whole being became like fire) an illuminated man among the brethren came and from an aperture saw the old man as wholly fire; and the writer testifies about that brother that he was worthy of this sight because, having seen the Abbot Arsenius in this condition, he was a seer".

(10) After this condition there is another condition, which cannot be expressed in a letter. Know only that it does take place, and that the following is its sign: in it there are neither two nor three (senses), nor is the fourth (sense) distinguished from the fifth, but one expands and the other diminishes; and the food of both is identical in this condition.

(11) In the above two conditions that I have described the first and the fifth senses (sight, touch) are active, but in the condition that follows the above condition, and which is that of *joy*, there is also flow of tears. The man does not know what is the reason for this joy; he only sees it and is conscious of it, but why he sees it he does not know. In this condition the fourth and the third senses (taste, smell) are active, because the workings of these two senses go together.

(12) After this condition the condition of *the flow of spiritual speech* takes place. In it the second sense (hearing) is active.

Up to this point we have shown you, in the measure of our capacity, the workings of Grace. We shall speak now, my beloved, of the false insinuations of the Rebels...

(*Ethikon*)

The *ninth* is that of *becoming like fire.* In this state a man is kindled by fire from the sole of his foot to his brain, and his body is made glowing like iron in fire. The blessed Palladius says concerning Aba Arsenius, that while he stood praying in his cell, a brother, looking through the window, saw him wholly like fire.

The *tenth* is that of *unification.* This state is called undescribable by the Initiated. They say that the sign thereof is that there are no longer two or three, but one is solved and two is subtilized and the sustenance of the two becomes one.

The *eleventh* is that of *joy*, which also knows tears. Its cause is unknown to the Initiated; he knows only that he rejoices but not why.

The *twelfth* is that of *outbursts of speech* and prominence of the scrutinizing of things to come and explaining of things hidden, those that are written in the archbook, which is the book of the knowledge of God. And to the mind, when reading them they are here revealed.

A painstakingly thorough analysis would have to be done on the original Syriac texts in order to bring all the details to light, but the translations of Mingana and Wensinck reproduced here are sufficient for our present purpose. There are two main points that need to be taken up; the first will be treated here and the second in the following section.

In one instance we can say something about the origin of one of Joseph's ideas, one not found in the Saba Discourses. In the first state described by Joseph the mystic is warned about external disturbances: "if possible, as long as your mind remains in this condition, do not commune with any man; and if practicable do not hear even the voice of birds". It transpires that this statement was wrenched out of its context and used as evidence against Joseph to prove that he held Messalian beliefs. In the Nestorian Councils he was accused of having said: "If you wish to receive the Spirit do not turn to prayer and service, but flee and withdraw to dark places, where one can not even hear the voice of a bird". This is an unfounded accusation, since Joseph's statement (which, incidentally, also includes the advice to avoid reading and recitation of the Psalms) applies only to certain temporary states and does not constitute an absolute condemnation of religious exercises(16). The idea of escaping from even the sound of birds is found also in Martyrius(17), but ultimately it seems to go back to the *Paradise of the Fathers*, where a saying of Aba Arsenius refers to the idea of silence and solitude (Greek *hēsuchia*, Syriac *shelya*) in similar terms: "If a man who dwelleth in silence heareth but the twittering of a sparrow, he shall not be able to acquire that repose in his heart which he seeketh"(18).

(16) See A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya, L'Orient Syrien*, 3 (1958), 3-24, esp. 15f.

(17) See the edition of A. de Halleux, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Syriac series Vol. 87, 115.

(18) E. A. Wallis Budge, *The Paradise of the Fathers*, 2 Vols. (London 1907), II, 4.

Perhaps there is a slightly different emphasis in Bar Hebraeus' expression of the thought: "Being in this state the Perfect one can neither meet any being nor even bear the sound of a bird". At any rate he has a similar statement in another context in the *Ethikon* (Section XI, 491f.); there it is said of "the friend of God" that "he is only content with quiet solitude and cannot bear even the sound of a leaf".

Incidentally, it should be noted that John Saba has much to say on the concept of *shelya*, particularly in *Sermo 25* ("On how profitable solitude is to the ascetic"), but the specific reference to the sound of birds is not found(19).

(6) *Borrowings from John Saba.*

In reworking the letter of Joseph Hazzaya, Bar Hebraeus has not only abridged it but also added a number of explanatory remarks. Thus, whereas Joseph simply states that at the final stage "the condition of the flow of speech takes place, and in it the second sense is active", Bar Hebraeus writes at length on this twelfth state as involving "the scrutinizing of things to come and explaining of things hidden, those that are written in the archbook" and so on; the same appears in slightly abridged form in the *Dove*. One wonders in such cases whether he is introducing thoughts of his own or adding statements from other sources. Certainly, in one instance he has manifestly introduced a quotation from John of Dalyatha, in the relevant passage in the *Dove*, though not in the *Ethikon*. Thus he gives the title *unification* to the tenth state and says that "it is called undescribable by the Initiated", but Joseph says simply that it "can not be described in a letter". In what follows it is possible that Wensinck did not understand the sense of the text before him, but then again it may well be that Bar Hebraeus himself had misunderstood or not

(19) The *sermo* numberings are those given to the mystical discourses of John Saba of Dalyatha by J. S. Assemani in his *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 3 volumes in four tomes, (Rome 1719-28), I, 433ff. The present writer is preparing an edition and translation of these discourses for the series *Patrologia Orientalis*. See also my earlier studies: *Le Mystère de Jean Saba, L'Orient Syrien*, 12 (1967), 515-523; *The Place of Syrian Christian Mysticism in Religious History*, Journal of Religious History, 5 (1968), 1-15.

understood at all the sense of his source. At any rate the translation of Wensinck runs enigmatically thus: "there are no longer two or three, but one is solved and two is subtilised and the sustenance of the two becomes one". This is an esoteric utterance worthy of Evagrius! Actually the numbers refer to the five senses, mentioned often enough in mystical literature, and found in *Sermo 10* of John Saba ("On guarding the senses..."). In their conventional order the senses are (1) sight, (2) hearing, (3) smell, (4) taste, (5) touch. Mingana's translation of Joseph's account brings out the meaning clearly: "In it there are neither two nor three (senses), nor is the fourth (sense) distinguished from the fifth; but one expands and the other diminishes; and the food of both is identical in this condition".

Whatever Bar Hebraeus' understanding of this statement was, in the parallel passage in the *Dove* (575) he simply says that "all numbers vanish in it"; but then he goes on with the statement: "Here no human weakness remains, nor prayer, nor beseeching; no remembrance of what is on the earth nor of future things, because the mind has become here as receiving all prayers, no longer praying itself; as granting requests, no longer asking itself". Actually he is here reproducing an extract from John Saba, a sentence he had quoted in a different context in the *Ethikon* (492f., in the particular section on which we are concentrating in this study). The prototype of this statement is found in *Sermo 13* ("On freedom of speech with God...").

As a matter of fact more than half of the material in sections XI-XV (491-506) has been lifted, either bodily or dismemberedly, from John of Dalyatha's discourses. This is not to say that Bar Hebraeus merely sets bleeding gobbets before us; rather he transplants them onto a new body of more pleasing shape and more slender proportions. Nor does he seek to disguise the fact he is remoulding his predecessors' work. Thus in Section XIII, "On the Stages of the Initiated with regard to their Love", the middle portion of which we have considered in detail above, he plainly states that he is quoting earlier writers' descriptions of mystical experiences, but in abridged form: "The holy solitaries teach that there are three stations or states of the Initiated... and as they have found that at any of the three are particular experiences, they have instructed us concerning them. Therefore, *borrowing their words*, we give concerning each of them *a passage as short as possible*". Almost all the material that he thereupon presents is taken from the

treatise on the three stages by John Saba, a logical choice, for it is possibly the most compact statement on the subject in all Syriac literature. In the concluding part Bar Hebraeus mentions Hierotheos, but then goes on to quote at length, without giving notice of his intent, from *Sermo 10* of John Saba, which is itself heavily influenced by Dionysian thought, it should be added:

> And when the mind returns again (to the Lord) the body is almost borne along with it, and the soul can scarcely shake it off when it is elevated. And so it ascends from glory to glory through the Lord the spirit, and it forgets not only what is here but also itself. And because of the divine light with which it is clad it sees itself in the likeness of God. And it does not shun saying in freedom of speech: "I am in my Father and my Father is in me", and "I and the Father are one", together with other things which perhaps Master Hierotheos and the like venture to interpret. But concerning these things the Holy Ghost says: There is a mystery between me and my housemates; and it warns them to hide such things and not to divulge them; and it does not permit them to scrutinize them except in personal intercourse with the housemates.... (499).

In the corresponding section of the *Dove* (III: IV, 567f., "On the Unification of the Mind") he actually cites an extract from Hierotheos on the mind's unification with God, which shows what he had in mind in the *Ethikon* passage, together with other ideas from "the same Initiated".

Finally, Section V of Chapter XV ("On the Love of God") is entitled "A Collection of Scattered Sayings concerning Love". Here again Bar Hebraeus shows his imitation of Ghazali in the construction of the *Ethikon*, since the chapter in the corresponding position in the *Iḥyā'* concludes with a collection of sayings on Love.

There are twelve passages, the first six of which (502f.) are quite brief and remain unidentified as to authorship. The remaining extracts, excepting the eighth, are fairly lengthy and all six of them have been borrowed from John Saba. It would be a tedious exercise to set out all this material (503-6) in parallel columns. Suffice it to say therefore that these are not quoted verbatim by Bar Hebraeus; rather they have been abridged and paraphrased by him to some extent.

No. 7 (503f.) "A certain brother said: When paternal mercy dawned unto me and took my mind from me, it was, before being swallowed up in ecstasy and stupefaction, swimming in a sea of light...." In his *New Data* Wensinck had already noted the source

of this extract and observed that the anonymous author, whom we now know to be John Saba, had in turn claimed to be quoting another monk's words, for he says "A certain brother *told* me". John Saba may, however, be cloaking his own identity here in the manner of St Paul's famous description (2 Cor. 12) of his own mystical experience, beginning with the statement "I know a man". This particular passage comes from a discourse on contemplation (*theoria*) which was overlooked by Assemani in his cataloguing and which we may call *Sermo 6a* (Vatican Syriac Ms 124, 305b-309b).

No. 8 (504)

"Another has said: Morning dawns and gives joy, light radiates and gladdens, the Friend speaks and enflames, the Good One incites and exalts and shows himself and what is his, in joy".

This short extract comes from *Sermo 15*, but there the ideas "morning dawns" and "light shines" are reversed.

No. 9 (504f.)

"Another has said: The fire of love does not permit him who burns with it to accomplish his service, for as soon as he is standing to pray his heart will begin to glow till it burns and enflames the whole body, so that he is not able to stand upon his feet but falls on the earth as dead...

This and the following two extracts have been taken from the very lengthy *Sermo 26* on the subject of Divine Love. This discourse was not available to Wensinck because the codex he used only offered an incomplete selection. Elsewhere in the *Ethikon* there is an abridged quotation from this same treatise and its author is acknowledged as John of Dalyatha (475).

No. 10 (505f.)

"Further it has been said: Love makes the body and the senses silent; it elevates the mind to gaze on the inaccessible light of the Desired. Mercy dawns unto it and takes it to the place without place, the world without denomination, the nature without beginning. And when the solitary reaches the Divine Cloud and enters the harbour of all service and sees with his mind, face to face, the glory of the Lord and is made radiant by it and is transformed into his likeness, then his mercy is poured out over all, like that

of God, and the One beloved of all shows him love. Ravenous beasts, cattle, birds, and noxious reptiles do not harm him, because they smell from him the scent of their creator...".

This extract is reproduced more fully here because of its intrinsic interest. As already stated, it comes from *Sermo 26*, but it should be noted that there is a break in it, which the editor, Bar Hebraeus, has stopped up with the filler "and when the solitary reaches the Divine Cloud". The Syrian Christian mystic is here promised the gift shared by St Francis of Assisi.

No. 11 (506)

"It has further been said: Look at the fire which becomes one with the iron in the furnace; the iron alone is not to be recognized there because it has assumed the likeness of the fire by their union. So you see not two images but one, no discrimination being possible, though the two substances remain separated. In the same way the children of God see themselves as the image of God; so they become, all of them, gods, by the grace of their creator...".

Again we have an extract from *Sermo 26*. The analogy of iron in the fire was used by other Syrian mystics before John Saba, but it is surprising to find exactly this image and the motif of deification in a passage from St Bernard's *De Diligendo Deo*:

"Certainement c'est être tout divinisé (*deificari*) que de se trouver en cet état: car... de même qu'un morceau de fer tout embrasé et tout pénétré du feu, étant dépouillé de sa propre et première forme, ressemble parfaitement au même feu..."[20].

No. 12 (506)

"It has further been said: If any one writes the mysteries of the Spirit without the Spirit's dictating them to him, it will not mix its sweetness into his words...".

(20) Translated by E. GILSON, *Saint Bernard. Textes choisis* (Paris 1949), 186; Latin text in *Sancti Bernardi Opera* (Rome 1957-1963), III, 143. E. GILSON, *The Mystical Theology of Saint Bernard* (London 1940), 25-28, 132 n. 195, states that Saint Bernard took all these ideas from Maximus the Confessor.

This is taken from *Sermo 18*, where it is in turn stated to be a quotation from another brother.

These last two items have thus raised two questions for further research. Firstly we need to trace the sources used by John Saba and other mystics who have provided Bar Hebraeus with so much resource material on asceticism and mysticism. Secondly we might investigate the possibility that some of the writings and images of the Syrian mystics reached such European Fathers as St Bernard. Finally, it has to be said that we have not yet fully established how far Bar Hebraeus depended on his mystic predecessors and how much he relied on his own spiritual experience.

Massey University
Palmerston North
New Zealand

Brian E. Colless

AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT

The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church

A STUDY on a Chapter of History of the Ethiopian Church*

The subject of the Egyptian metropolitans who ruled the Ethiopian Church is a fundamental chapter of that Church's history. As a matter of fact, it is not possible to come to a proper understanding of Ethiopian Christianity except in the context of its close relations with that of the Alexandrian Coptic Church from which it had sprung and on which it depended from the beginning until recently.

As a starting point for this research I used the following list of bishops appointed for Ethiopia which I discovered in the *manuscript*

(*) *Abbreviations*

AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine* = ABBA AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *The Ethiopian Church and its Christological Doctrine*, Addis-Abebà 1982 (English Refunding of MARIO da ABIY-ADDI, *La Dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica* (= OCA 147) Roma 1956).

List 1 = Manuscript of the National Library of Paris, Fond Éthiopien n. 160, in H. ZOTENBERG, *Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Bibliothèque Nationale* Paris 1877, p. 263;

List 2 = Manuscript n. 384 of the British Library, in W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopian Manuscripts in the British Museum*, London 1871, p. 291;

List 3 = Manuscript n. 396 of the British Library, ibid. p. 320;

List 4 = Manuscript of Fr. Léon des Avanchers edited by I. GUIDI, *Le liste dei metropoliti di Abissinia, Bessarione*, IV (1899), p. 1-16;

List 5 = AKLILABĚRHĀN WALDAQIRQOS, *Egyptian Bishops appointed for the Ethiopian Church* (in Amharic), in *Maṣĕḥĕta Amin* (= Booklet on the Faith), Addis Ababa 1946 e.c. (= 1953), p. 98-101;

List 6 = Conti Rossini's Ethiopian Collection of the Accademia dei Lincei of Rome, *Manuscript n. 7*, fol. 107r-112r;

RAL = *Rendiconti della Reale Accademia del Lincei*, Roma.

OCP 54 (1988) 175-222

n. 7 of Conti Rossini's Ethiopian Collection of the Accademia dei Lincei in Rome(1), compared to and completed with that published by Aklilabĕrhān Waldaqirqos, almost unknown to the students of things Ethiopian(2).

I - LIST OF THE EGYPTIAN BISHOPS WHO HEADED THE ETHIOPIAN CHURCH

Names & numbering:	Notes:
1. *Salāmā Kasātē Bĕrhan*	In the time of Abrĕhā & Aṣbehā (373-378).
2. *Minās Kāl'a Salāmā*	
3. Pētros I	
4. Mātēwos I	
5. Mārqos I	
6. Yoḥānnĕs /I/	
7. Sāwiros(3)	
8. Gabriel /I/	In Wedm Asfare times (794-825).
9. *Yoḥānnĕs II* (called also Yā'qob)	
10. Gabriel II	
11. Minās II	
12. Mikā'ēl II /I/ called also Minās II	In the time of Anbasā Wedem (882-902).
13. *Yĕshāq* /I/	
14. Samon I (= Sĕm'on)	
15. *Pēṭros II*	
16. Mikā'ēl II	
17. Gabriēl III	
18. Yoḥānnĕs III(4)	
19. Mārqos II	

(1) Cfr. S. Strelčyn, *Cataloque des Manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 1976, p. 25, n. 55.

(2) Cfr. List n. 5.

(3) With the exception of what will be said in the following notes, in the first five pages, list n. 6 is the same as lists n. 3, n. 4 and n. 5. In the lists nn. 3, 4, 5 at n. 7 is placed Gabriel.

(4) The metropolitans numbered 18, 19, 20 and 21, according to the lists nn. 3, 4 and 5 are respectively Mātēwos II, Mikā'ēl III, Sĕm'on II, and Yoḥānnĕs IV, all of whom are omitted in this list.

Names & numbering:	Notes:
20. Abrĕhām /I/	In the time of Tatawdem (932-972).
21. *Qērlos I* or Gērlos	In the time of Lālibelā (1164-1204) and Yĕkunno Amlāk (1267-1270).
22. Qērlos II	
23. Yoḥānnĕs V (=IV)	In Gabra-Māryām Times (Hārbē?) (1124-1164).
24. Mikā'ēl /III/	In Ymhārennā Krĕstos & Gabra-Māryam Times (1084-1124).
25. Sĕm'on III (=II)(5)	
26. *Pēṭros III*	
27. Mātēwos III (=II)	
28. *Yā'qob I*	
29. Fiqṭor /I/	XI Century (1077-000)
30. *Qērlos* /III/	
31. Qosmos /I/	
32. Yosṭos I	
33. Mikā'ēl V (=IV)	
34. Gabriel IV	
35. Mikā'ēl VI (=V)	
36. Mātēwos IV (=III)	
37. Yosāb I	
38. Yosēph I	
39. Qosmos I (=II)	
40. Falātāwos /I/	
41. Pēṭros IV	
42. Yoḥānnĕs VI (=V)	In Agbe'a Ṣĕyon Times
43. *Faṭiṭor* (*=Fiqṭor*) II	During the reign of King Dāwit I (1381-1411).
44. Yā'qob II, who consecrated Taklahāymānot Bishop(6).	
45. *Bārmeyā* /I/ called also Yoḥānnĕs	
46. Mikāēl VII (=VI)	
47. *Gabriel V*	
48. Minās III	
49. Yoḥānnĕs VII (VI-.	
50. Yoḥānnĕs VIII (=VII)	
51. Abrĕhām II	

(5) Under number 25 in the lists n. 3 and n. 4 there is Yoḥānnĕs; while in the list n. 5 Abba Taklahāymānot is recorded as the XXV metropolitan.

(6) In the lists n. 3 and n. 4 under the number 47 comes the metropolitan Bārmeyā, and Yosṭos II in the list n. 5.

Names & numbering:	Notes:
52. Mărqos III	
53. Maqāres I	
54. Mikā'ēl VIII (=VII)	
55. Mātēwos IV	
56. Yā'qob /III/ of King Amda Ṣeyon (7)	
57. Zakārȳas /I/	
58. Mikā'ēl IX (=VIII)	Circa 1205-1209.
59. Gabriel VI	
60. Yoḥānnēs IX (=VIII)	
61. *Qērlos II* (=IV)	During the reign of Dāwit I (1381-1411).
62. Minās V (=IV)	
63. Mikā'ēl X (=IX)	Circa 1205-1209.
64. Gabriel VI (=VII)(8)	
65. Mārqos IV	
66. Gabriel VII (=VIII)	
67. Yoḥānnēs /IX/(9)	
68. Mātēwos VI (=V)	
69. Yohānnēs X	
70. Minās IV (=V)	
71. Mārqos VII (=V)	In the time of Sarsa Dĕnğel (1563-1597).
72. Krĕstodolu I	
73. Zakāreyās /II/	
74. Falātēwos II	
75. Santeyos (≐Señyti)	
76. Gabriel X (=IX)	
77. Yoḥannēs X (=XI)	In the time of Endryās and Takla-Māryām (1430-1433).
78. *Mika'ēl XI* (=X)	During the reign of Zar'a Yā'qob (1434-1468).
79. *Gabriel XI* (=X)	In the time of King Ba'eda Mārȳam (1468-1478).
80. *Bārtalomēwos* /II?/	(1365-1429) During the reign of Sayfa-Ar'ad (1344-1372) and Dāwit I (1382-1413).

(7) We do not find the metropolitans n. 56 and 57, Yā'qob and Zakāryās in the other lists.

(8) In the lists nn. 3, 4 and 5 we find in n. 64 Mātēwos. V.

(9) In the lists n. 3 and n. 4 are left n. 67 Yoḥānnēs IX and the metropolitans numbered 68 Mātēwos and 69 Yoḥānnēs X.

Names & numbering:	Notes:
81. Mātēwos (=VI)	
82. *Yĕshāq* II (Mar Mārqos)	During the reign of Lĕbna Dĕngĕl (1508-1540).
83. Kaladyānu	
84. Pētros V[10]	In the time of Galādēwos (1540-1559).
85. Yoḥānnĕs II (=XII)	In the time of Lĕbna Dĕngĕl (1508-1540).
86. *Mārqos VII* (=VI)	In the time of King Sarsa Dĕngĕl (1563-1597) and Nā'od (1494-1508).
87. Mātēwos X (=VII)	During the reign of Nā'od (1494-1508).
88. Sĕm'on IV (=III)	In the time of Lĕbna Dĕngĕl (1508-1540).
89. *Yosāb II*	During the reign of Galāwdēwos (1540-1559).
90. Mikā'ēl XII (=XI)	
91. Mātēwos IX (=VIII)	During the reign of Eskĕndĕr (1478-1494).
92. Mārqos VIII (=VII)	In the time of King Sarsa Dĕngĕl (1563-1597).
93. Pēṭros VI	
94. *Sĕm'on V* (=IV)	During the reign of Susneyos Seltan Sagad I (1607-1632).
95. Pēṭros VII[11]	
96. Yā'qob /IV/	
97. Sĕm'on VI (=V)	During the reign of Susneyos (1607-1632).
98. *Mārqos IX* (=VIII)	In King Fāsil's times (1636-1646).
99. *Mikā'ēl XII*	
100. *Yoḥānnĕs XIII*	Brought by the brother of King Fāsil King Galāwdēwos.
101. *Krĕstodolu II*	During the reign of King Yoḥānnĕs I the "saint" (1667-1682).
102. *Sinodos* (=Sinoda) I	In the Time of King Yohānnĕs I the "saint".
103. *Mārqos X* (=IX)	(1693-1716) In the time of Iyāsù I Adyām Sagad (1682-1706).

[10] In the other lists the metropolitans n. 85 Yĕshaq, n. 86 Kaladyānu, and n. 87 Pēṭros comes after the 84th metropolitan Mārqos VII (=VI).

[11] In the other lists the metropolitans numbered 95, 96, 97, respectively Pēṭros VII, Yā'qob (IV) and Sĕm'on VII (=V) are omitted.

Names & numbering:	Notes:
104. *Krestodolu* /II/	During the reign of Hāṣē Dāwit III (1716-1721).
105. Yoḥānnĕs /XIV/ IX	(1746-1762) In the time of Bakaffa (1721-1730).
106. *Yosāb III* or Yosēph, Iyo'ās	In the time of Iyāsù II Adyām Sagad (1730-1755).
107. *Māqārios* /II?/	In the time of Eguala Ṣĕyon (1801-1818).
108. *Qērlos IV* (=V)	In the time of rās 'Alì the great (1784-1788).
109. *Salāmā III*	During the reign of Tēwodros II (1855-1868).
110. *Atānātēwos VI* (=I)	During the reign of Emperor Yoḥānnĕs IV (1872-1889).
111. *Pēṭros VI* (=VIII)	
112. *Mātēwos* /IX/	During the reign of Hāṣē Menelik II (1889-1914).
113. Qērlos V(12).	During the reign of Emperor Hāylasĕllāsē I (1930-1974).

The above mentioned list, of course, is not complete: besides being a simple catalogue of names, not always set out in chronological order, it does not mention a good number of the metropolitans, whom we know from other reliable sources.

In order to fill this gap, we must turn to the *Annals* or *Chronicles of the Kings* and to the "*Gadl*" or life of the saints or of the very famous monks of the Ethiopian Church.

Very similar to the above reported list of the manuscript n. 7 of the Conti Rossini Ethiopian Collection of Rome is what is mentioned in Aklilabĕrhān Waldaqirqos, as can be seen in the appendix, which seems to be the same version because it ends with Abuna Mātēwos recording him as the 110th Egyptian metropolitan of the Ethiopian Church. This list contains two names less than the manuscript n. 7 of Conti Rossini Collection which has 112. But in this list instead of including Abba Taklahāymānot of Dabra Libanos, as a metropolitan, there is substituted the name of this Metropolitan,

(12) He has been included by the present author.

who would have consecrated him bishop, as indicated in a note[13].

Other important things in the manuscript n. 7 of Conti Rossini's Ethiopian Collection are six notes regarding some historical facts particularly connected with the life and activity of some metropolitans which we will report later on at the proper place[14].

In addition to the two lists of the manuscript n. 7 of Rome, *list n. 6*, and of Aklilabĕrhān, *list n. 5*, which we have just considered, there are four documents known so far containing the list of the metropolitans of the Ethiopian Church.

One is the manuscript of the National Library of Paris, Fonds 160, *list n. 1*, There are also two manuscripts, 384, *list n. 2*, and 396, *list n. 3*, in British Museum of London, and the manuscript of the Capuchin missionary Fr. Leon des Avanchers, *list n. 4*, published by I. Guidi[15].

These manuscripts are not the same nor all from the same version so that many names which recur in one, are missing in the other. Then, as we have just mentioned, several Metropolitans known through the hagiographic writings and the Chronicles of Kings are not included.

Nevertheless, we could classify the different lists into two main groups. Thus, to the same class or version would belong the *lists n. 1* and *n. 2*, because they tally in every respect. They conclude

(13) Cf. List n. 6, fol. 109v.

(14) The notes regard the following Metropolitans on the list: Qĕrlos II, the 22nd in the list; Yā'qob I, the 28th in the list; Yā'qob II, the 44th in the list; Pēṭros VII, 95th in the list; Sĕm'on VI, 97th and Yoḥānnĕs XIII, the 100th of the list. Qērlos II and Yā'qob II are not found in the list of Aklilabĕrhān Waldaqirqos (List n. 5).

(15) There is another list of the Egyptian Bishops in the book *Zĕkra Nagar* by Māhtama Sĕllāsē, Addis-Abebà 1928 E.C., p. 895. This list is quoted from the book *The first Ethiopian Metropolitan* by Blattā Merse's Hazan Walda Qirqos. This list ends with the last Egyptian Metropolitan, Abuna Qērlos, and it is almost the same as list n. 4. Among the attempts to reconstruct the history of the Metropolitans of the Ethiopian Church, we point out the work of M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie,* Paris 1925, p. 265-270, where he quotes the lists of the manuscript of the National Library of Paris, fonds Ethiopian n. *160*, and the manuscript n. 384 of the British Museum of London trying, also, to give precise informations about the time many of them were in charge.

their account of the Egyptian metropolitans of the Ethiopian Church with Abuna Mārqos VI, who is towards the beginning of the XVI century. It is probable that the two documents were compiled towards the end of that century. But they are very scanty in information.

The lists n. 3, 4, 5 and 6 also belong to the same second version or class, but with the difference that the *list n. 3* ends its story with Abuna Atānātēwos, who is towards the middle of the XIX century, whereas the *list n. 4* ends with Abuna Salāmā III, who was several decades before the previous one. The last two lists n. 5 and n. 6 which would have liked to show Abba Taklahāymanot as Bishop prolong their chronology until Abuna Mātēwos.

The last three documents contain some historical details or historical information, but in the manuscript of Fr. Leon the names of the 11th and 105th Metropolitans are missing.

The above mentioned lists of the manuscript n. 7 of the Conti Rossini Ethiopian Lincei Collection of Rome (List n. 6) and of Aklilabĕrhān Waldaqirqos (List. n. 5) agree with the others of the 2nd version or class, except that Aklilabĕrhān includes Abba Taklahāymānot in the XXVth place, among the metropolitans, but both of them end with the penultimate Egyptian Metropolitan Abuna Mātēwos (+ Dec. 4, 1926).

In the blank at number 11, they put Abuna Mikā'ēl (Minās), and respectively Abuna Māqārios and Abuna Yoḥānnĕs IV in the 105th place. And in the blank at n. 61 in the list of Fr. Leon and in that of manuscript 396 of London, the list of Aklilabĕrhān has Yoḥānnĕs IX and manuscript n. 7 of Conti Rossini Collection of Rome has Qērlos II.

The last Egyptian Metropolitan Abuna Qērlos V has been included in the list by the present author.

The inclusion of Abba Taklahāymanot among the metropolitans of the Ethiopian Church in the 25th place requires some changes in the numbering; after no. 25 to each number must be added one: number 25 becomes 26 and so on.

It is evident that the list (n. 6) of manuscript n. 7 of the Accademia dei Lincei of Rome, as well as that of Aklilabĕrhān Waldaqirqos (n. 5), has been composed in recent times, before mid-20th century, at the beginning of the negotiations started by the Shoan Emperor Hāylasĕllāsē I for the independence of the Ethiopian Church with the aim of replacing the Egyptian Metropolitan with the succes-

sors of Abba Taklahāymānot of the shoan monastery of Dabra Libanos, so closely bound to the Solomonic dynasty.

Only in this context is it possible to explain and understand the clearly biased fact of the inclusion of Abba Taklahāymānot in the list of the Metropolitans of the Ethiopian Church.

Historically, it cannot be proved that Abba Taklahāymanot was consecrated a bishop canonically.

In regard to the activities of the Egyptian bishops in Ethiopia, the above mentioned lists mention little more than their names. Therefore to write this chapter of the history of the Ethiopian Church, I had to resort, as I said above, to different sources like the History of the Alexandrian Patriarchs, the Annals or Chronicles of the Kings and the *Gadl* of saints or famous monks of the Ethiopian Church.

II - THE METROPOLITANS OF THE IV-VII CENTURIES, OR OF THE PERIOD BEFORE THE SEPARATION OF THE ETHIOPIAN CHURCH FROM ROME

It is a fact that the Ethiopian Church was considered from the beginning as a diocese of the Alexandrian Church. The patriarch of the Coptic Church of Egypt had the title of *Patriarch of* Alexandria; *Ethiopia* and Nubia[16]; and what it is more, Egyptian bishops were always sent by the patriarch of Alexandria as spiritual leaders. Such conditions of dependence were based on the fact that the first bishop of Ethiopia, *Abuna Frĕmenāṭos* (= St. Frumentius) had been consecrated and sent by the patriarch of Alexandria, St. Athānašius. That situation lasted until January 14, 1951 when the Ethiopian Church made the first big step towards the immediate autonomy by electing its first Ethiopian Metropolitan in the person of Abuna Basilios. Subsequently, on June 29, 1959, the same metropolitan was raised to the dignity of patriarch.

[16] Cfr. SAWIRUS IBN AL-MUKAFFA, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, in *Publications de la Societè d'Archeologie Copte*, Le Caire 1968, vol. III, part. III, p. 294. — Until the time of the 64th patriarch of Alexandrie Zakāryās (1002-1011) the patriarchs of Alexandria used to send pastoral letters every year to their faithful of Ethiopia. (Cfr. SAWIRUS. . ., *Op. cit.*, p. 127, 171).

We will not dwell on these historical facts nor on the role of the Egyptian metropolitans among the Christian Ethiopians as we have already discussed the matter elsewhere(17).

What we intend to do now is to make a survey of the leadership of the Egyptian Metropolitans who headed for more than 15 centuries the Ethiopian Church. They were the protagonists of the relations between the Coptic Church of Alexandria and that of the Orthodox Tawāhĕdò of Ethiopia which we want to look at again and evaluate serenely and dispassionately in the light of the new conditions brought about by the above mentioned independence of the Ethiopian Church.

We could say in general that the presence of the Egyptian Coptic Metropolitan on the chair of the primate of the Ethiopian Church was mostly one of dignity with very little or no positive influence in the organization of its life and activity.

The Egyptian Metropolitans, not having a good knowledge of the local language and completely ignorant of the mentality of the people, could not carry out any constructive catechesis or pastoral program adapted to the different local situations. I would even say that the Egyptian Abunas, by playing the ambiguous role of spiritual leaders of the Ethiopian people and of faithful citizens on the one hand, and by allying themselves to the Sultans of their country on the other hand, helped much more the interests of Islam than the organization and strengthening of the Christian faith.

Naturally there were exceptions among the Abunas.

The Christians of Ethiopia were perfectly conscious of that. Therefore it would be quite wrong to think that the dependence of the Ethiopian Church on the Alexandrian Patriarchs was always peacefully accepted by all Ethiopians at all times.

We shall see that several times the Ethiopians, especially members of the regular clergy and rulers, expressed their displeasure at the domination by the Egyptian Metropolitans, made incredibly heavy and harsh by the patriarchs of Alexandria(18).

(17) Cfr. Ayele' Taklahāymānot, *Christological doctrine*, p. 29-35.

(18) The patriarchs of Alexandria in order to maintain their domination over the Ethiopian Church invented, towards the end of the VII century, a Canon erroneously ascribed to the Council of Nicaea (324 A.D.), and skilfully incorporated in the most authoritative books of the Ethiopian Church, as the

Despite that unfavorable situation, translations of patristic, liturgical and theological works flourished, as did the wonderful monastic life which contributed to preserve and promote Christian life, and help the Christian faith to survive during long centuries of violent oppression by the Moslems. It is for this reason that we do not exclude entirely the contribution of the Egyptian Metropolitans to the deep Christian roots of the Ethiopian people.

The first of a series of bishops sent by Alexandria to Ethiopia was, as we have said above, *Abuna Frĕmenātos* who was of Syrian extraction.

Some unimaginable vicissitudes in his life led him from the chains of a Red Sea pirate's ship to the court of Ezānā king of Aksum. Later, he was enthroned as the first bishop of Ethiopia(19). He was certainly a fervent Christian because he undertook the long and very hard journey to Alexandria to get a shepherd, a bishop for the Christians of Ethiopia.

The patriarch of Alexandria at that time, St. Athānāsius, consecrated bishop Frumentius and sent him back to Ethiopia. We do not have detailed information on the activities of *Abuna Frĕmenāṭos*, but he must have had an extraordinary influence on the first Ethiopian Christian community because he is known in the Ethiopian Chronicles by the meanigful name of *Abuna Salāmā Kesātē Bĕrhān*, that is "Father of Peace and revealer of Light"!

From the analysis of the historical facts we are allowed to say

---

Sinodos and Fĕthā Nagast. According to this Canon, Ethiopia could have only one bishop of Egyptian nationality sent by the patriarch of Alexandria. Cfr. AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine*, p. 29.

(19) According to the facts reported by Rufinus of Aquileja (cf. *Historia Ecclesiastica*, PL. XXI, p. 478-480) and accepted by the Sinaxaire of Hamlė 26, while the two brothers Frumence and Edesius at the beginning of the IVth century were sailing on the Red Sea with their father Meropius towards India, during a stop in the vicinity of the port of Adulis, their ship was attacked and the crew massacred by pirates. Only the two young brothers, Frumentius & Edesius, escaped. They were taken to Aksum, to the king, who brought them up together with his children. When they reached adult age, they were released. But, while Edesius returned to his country, Frumence remained in Ethiopia to help the Christians. It was for this purpose that he went to Alexandria to plead for a bishop for the flourishing community of Aksum.

that Abuna Salāmā was at the head of the Ethiopian Church until circa 361 ([20]).

In the list of Ethiopian bishops, *Abuna Mināš*, also known in the Ethiopian traditions as Abuna Salāmā II ([21]) follows St. Frumentius. In the *Gadl* of Abba Afṣē it is said that he was the bishop of whom the "gadl Aregāwi" said that he welcomed joyfully the "Nine Roman Saints" when they arrived in Ethiopia ([22]).

But the list of the Metropolitans, in the manuscript n. 7 of the Accademia dei Lincei in Rome, says that the Metropolitan who received the "Nine Roman Saints", during the reign of Negus Gabra-Masqal, was Yā'qob I. The note following his name said that "during his time and the reign of Negus Gabra-Masqal came the Nine Roman Saints ([23]), and that they were received with joy by the king and the metropolitan and that in agreement with them, they instituted the feast of the Nativity of Our Lady in place of a pagan feast and cult of the devil and of the spirits".

After Abuna Mināš, between the year 368-430, history refers to a certain Abuna Moses as being bishop of Adulis ([24]).

In the time of Kings Kālēb or Elesbĕhān (500-558), Abuna Eutropius is the bishop of Aksum ([25]). We find him at the side of King Kālēb in the decision and preparation of an expedition against the pagan king D̲ū Nuwās who persecuted the Christians of South-Arabia.

But in the manuscript n. 7 of the Conti Rossini's Collection of the Accademia dei Lincei of Rome it is said that Qērlos II was the metropolitan of the Ethiopian Church at the time of king Kālēb. The note after his name adds that "this Abuna and King Kālēb agreed in the faith and actions and that together they led the expedition in Tanbalāt".

([20]) Cf. AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine*, p. 41-42.

([21]) Cfr. *Zēnā bētakrĕstyān Ityopiyā*. Anno I, n. I Addis-Abebà, Settembre 1940, p. /9/.

([22]) Cfr. LULE MALAKU, *Aččr ya bētakrēstyān tārik* (= A Short history of the Church). Addis-Abebà, 1972 (= 1979), p. 25.

([23]) The list of the nine Roman saints leaves out two, Alef and Sāhmā; and includes others, Abbā Libānos and Abbā Yoḥānnĕs, who belong to a previous period.

([24]) Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Mosè vescovo di Adulis, OCP*, 13 (1947), p. 613-623.

([25]) G. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, Milano 1928, p. 171.

Towards the end of fifth century, between the last years of the reign of king Kālēb and the beginning of that of Gabra-Masqal (558-584), Abuna Elyās is the metropolitan bishop of Aksum. At that time the Syrian missionary Abba Māṭā or Libānos, the probable writer of the Ethiopian translation of the Gospel of St. Matthew, was particularly active in the evangelization of the Ethiopian regions in the north of Marēb(26).

Abuna Elyās is remembered also for the reproach addressed to him by Abba Māṭā for having asked for money to confer sacred Orders.

The denominations "bishop of Aksum", "bishop of Adulis..." allow us to assume that before the VIth century there was more than one bishop in Ethiopia. In fact Cosmas Indicopleustes says that in his time, the sixth century, in Aksum, "there are everywhere Christian churches and *bishops*, martyrs, monks and recluses who proclaim the Gospel of Christ"(27).

Moreover the fact that Adulis is enumerated among the ancient episcopal seats of the Catholic Church, allows us to think seriously that already in antiquity bishops for Ethiopia could have been sent by the Roman Curia(28).

And so it is not improbable, as someone has suggested(29), that some of them could have taken part in the Council of Constantinople in 431 and in that of Chalcedon in 451.

All our estimations lead us to believe that at least during the VIth century, Ethiopia was still "in communion" with the Roman Catholic Church, being ruled probably by a bishop sent by the Pope of Rome.

Only after mid-VIIth century we see Ethiopia, out of necessity, taking sides with Dioscorus. At that time the conflict between the Roman Empire and the threatening rising of Islam against Christianity was growing in intensity.

(26) Cfr. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia,* Milano 1928, p. 157-158.

(27) J. W. Winstedt, The *Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge, 1909, p. 119; J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk* (= Hakluyt Society, 98) London 1897, p. 120.

(28) Cfr. Annuario Pontificio, Città del Vaticano 1984, p. 677.

(29) E. Honigmann, *Un évêque d'Adulis au Concile de Chalcedoine, Byzantion,* 1950, 295-301; Ed. Schwartz, *Ein Bischof der römischen Reichskirche in Abessinien, Philologus,* n. 91, 1936.

Christian Ethiopia found itself in complete isolation and faced with the dilemma of either being left without bishops or else having to accept monophysite ones.

The same was true of the Christians of Nubia. In fact Catholics were named "*Melkites*", that is royalists or imperialists, and so were unpopular with the Moslem leaders of Egypt. On the other hand the monophysites were called "*Jacobites*" because they followed the monophysite bishop Jacobus Baradaeus. They were all over Egypt and had the favour and support of the local community and the Christian hierarchy.

The Sultans of Egypt were naturally against the *Melkites* in favour of the *Jacobites*. Their alliance was ratified officially with a convention signed in 641. The coptic patriarchs went along, practically, with the invasion and spreading of Islam in Nubia and Ethiopia, showing servility towards the Moslem power. Nubia and almost all of the Middle East surrendered to Islam on account of this situation.

III - TOWARDS THE ADHESION TO THE DOCTRINE OF DIOSCORUS, VIII-XII CENTURY

According to the above reported facts, the name "Catholicism" became synonymous with "imperial religion", and therefore no Catholic bishop could ever be sent to Ethiopia. Only the Coptic monophysites (= Jacobites) could send bishops to Ethiopia. The first, *Abuna Qērlos* or Gērlos, was sent by Benjāmin, 38th patriarch of Alexandria (660-688). He is the 24th in the series of metropolitans who ruled the Ethiopian Church since St. Frumence[30].

[30] It is evident that Ethiopia could not have retained its Christian faith without the presence and guidance of the Egyptian Abunas. The functions of the Egyptian Abuna were completed by the authority and power of an Ethiopian clergyman (= monk) who, with different titles (= *Liqāna Kāhĕnāt*, *'Aqābē sa'āt* and *Ĕçagē*), together with the king and the Egyptian Abunas, took care of the administration and discipline of the clergy. During the frequent absences of the abunas that monk was governing the Ethiopian Church

From that time on, progressively, monophysism started to penetrate into Ethiopia because the metropolitans did not admit to Sacred Orders those who did not profess their doctrines. And what is worse, the Egyptian metropolitans never moved, with due pastoral zeal and promptness, to stem the growing Moslem tide overrunning their diocese.

In Ethiopia monophysite Christianity and Islam, both Egyptian importations, have grown almost at the same rate up to our times.

---

with full power. The list of the *Liqāna kāhĕnāt* starts, according to the Ethiopian traditions, from Azaria, who is said to have accompanied the Ark of the Covenant to Aksum at the time of King Menelik I, and ends at the time of the last emperor Haylasĕllāsē I with the Ĕç̣agē Gabra-Giyorgis, the 90th of the series, who became successively the first metropolitan then patriarch of the Ethiopian Church with the name of Abuna Basilios. After the spiritual powers of the Egyptian metropolitans were handed over definitively and completely to the Ethiopian patriarchs, the functions of the *liqāna kahĕnāt* or *Ĕç̣agē* were absorbed by the patriarch. For those who are interested in the old hierarchical system of the Ethiopian Church, we note that from the half of the XIII century to the beginning of the XVth, the *aqāba sa'āt* (= abbots) of Hayq were among the more authoritative members of the Ethiopian Church entrusted with the presidency of the court or committee, a responsible for the theological doctrine of the Egyptian metropolitans at their entry in Ethiopia. Particularly memorable are the *aqāba sa'āt* Yosēph who was charged by king Yĕshāq (1414-1429) to judge the metropolitan Bārtalomēwos, and the *aqāba sa'āt* Amhā Ṣĕyon who was delegated by Emperor Zar'ā Yā'qob (1434-1468) to examine the beliefs of the metropolitans Mikā'ēl and Gabriel before their enthronement as metropolitans of Ethiopia. In the XVth century the privileges of the *aqāba sa'āt* were handed to the *ĕç̣agē* which etymologically is the transformation of Aṭēgē = ate-gē). Placed before a personal name means that that person is of the side or partisan of the king, of the imperial court or assistant to the imperial throne. Philologically it is composed by the substantive Aṭē(= emperor) and the grammatical suffix "gē" which means "to be a part of, belonging to some one or towards..." therefore the title: Ĕç̣agē. Historically, this title was given to the abbot (= memher) of the monastery of Dabra Libanos founded by Abba Taklahāymānot who was also the leader of the monasteries of Ethiopia with jurisdictional powers wider than those of the Egyptian abunas. (Cfr ABBA TAKLAHĀYMĀNOT DA MĔMSĀH, *Fonti storiche etiopiche per il secolo XIX*, edited by C. Conti Rossini RAL, ser. V, vol. XXV, 1916, p. 517). He was therefore the supreme authority among the Ethiopian clergy, and of great influence and prestige at the imperial court. He was always at the side of the emperor. Cf. MARIO DA ABIY-ADDI, *Gerarchia civile, militare e religiosa nell'antico impero etiopico*, in *Aevum* XXVI (1962), fasc. V-VI; *List n. 5*, p. 101-104.

Even so, from trustworthy Ethiopian sources of different kinds, we learn that under the successors of king Kālēb up to 925, Islam did not find entry in Ethiopia as it was several times defeated and heroically driven back by the aksumite kings. Ethiopia could even have squashed the Islam rise right at the beginning and changed not only the balance of the religious forces of Ethiopia, but also the religious and political situation of the whole world.

But this did not happen because of the lack of even a minimum of comprehension and timely intervention by western Christendom!

Before *Abuna Qērlos* there is a big gap of about one century during which we know only the names of the metropolitans who ruled the Ethiopian Church.

The period between the VH and XIIIth century of Ethiopian history, particularly the VIIIth century, is still wrapped in darkness. The history of the patriarchs of Alexandria does not allow us to reconstruct exactly the course of events of that time concerning our subject. That may have been the crucial period of the transition of the Ethiopian Church to the side of Dioscorus against the Council of Chalcedon.

In the times of the 42nd patriarch Simon or Simun (693-700) it is said that the head of the "phantasiasts"(31), Theodore, consecrated bishop an Egyptian monk and sent him to Ethiopia, to India according to the document.

But the new bishop was captured with his companions(32).

In the Ethiopian chronicles of the IXth centurys, we find *Abbā Yoḥānnēs* (by some called Yā'qob) on the chair of the Ethiopian abunas. It was during the time of the 50th patriarch Yā'qob (819-830).

(31) Phantasiasts or phantasmatics are the heretics of the VIth century, followers of Eutyches and of Jerome of Halicarnassus for whom the *fusion of the two natures* in Christ would have made impossible and incorruptible his flesh, so that his sufferings would be only apparent and his body would only be an appearance.

(32) Cfr. S. Tedeschi, *L'Etiopia nella storia dei patriarchi alessandrini, Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XXIII (1967-1968), p. 243-254.

IV - SYMPTOMS OF INTOLERANCE AGAINST THE EGYPTIAN METROPOLITANS

During the time of the 57th patriarch of Alexandria, Yosēph or Yucab (Yūsuf or Yusab in Arabic) 830-849, the Ethiopian Church was excommunicated for having refused to accept the above mentioned metropolitan Abuna Yoḥānnēs, who did not admit circumcision and because he was against the idea already spread among the faithful and clergy of the Ethiopian Church, of an Ethiopian metropolitan. In fact, the Ethiopian faithful and clergy had replaced Abuna Yoḥānnēs by another bishop chosen by them(33).

This is the first open revolt of the Ethiopian Church against the refusal of Alexandria to allow an Ethiopian Abuna on the metropolitan see.

Towards the end to the IXth Century, during the reign of Anbesā Wedem, we find on the chair of the Ethiopian metropolitans the prodigious *Abba Mikā'ēl I* who is said to have consecrated 7 bishops, inaugurated one hundred churches, ordained 20.700 priests and 5 thousand monks and baptized 50 thousand individuals(34).

During the rule of Del Nā'od (905-915) the last of the aksumite sovereigns of the first salomonic dynasty, Abuna Salāmā, nicknamed "za Azēb" (= of the South), was the metropolitan of Ethiopia. He worked hard to evangelize the pagan population around the lake of Hāyq and to found a monastery dedicated to St. Stephen(35).

After a little more than a "decennium", at the time of the 58th patriarch Cosmas (923-934), *Abuna Pēṭros* (=Buṭrus) was elected as metropolitan of Ethiopia. But he was soon deposed and exiled because of the intrigues created by two false monks, his fellow-citizens, named Minās and Fiqṭor. One of the pretenders to the imperial

(33) Cfr. E. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII*, Parisiis 1713, p. 283.

(34) Cfr. Sergew Habte-Sellase, *Ancient and Medieval Ethiopian history to 1270*, Addis-Abebà 1972, p. 203, note 117.

(35) Cfr. *Atti di Iyasus Mo'ā*, edited by S. Kur in CSCO, vol. 259, Tomus 49, (1965) p. 17-18.

throne of Ethiopia at that time invested one of the two, Mīnās, with the office of metropolitan.

The pseudo-abuna and the deposed one, Pēṭros, chanced to die contemporaneously: the former in exile, when it was decided to reinstate him in his chair and the latter during the confusion of the civil wars.

The patriarchs of Alexandria punished severely this affront against the metropolitan sent by them: because of this neither the patriarch Cosmas, nor the following four patriarchs sent any metropolitan to Ethiopia([36]).

The reconciliation of Ethiopia with the mother church of Alexandria happened through the good offices of King George of Nubia towards the end of the 10th century, during the reign of Sayfa Ar'ād (977-1005) when Filoteus (981-1003) the 63rd patriarch occupied the see of Alexandria([37]).

How great were the damages to the development and consolidation of Christianity and how much advantage Islam derived from the absence of the bishops for almost one century! On the other hand, it is really surprising that in spite of this, the Ethiopian kings were so devoted towards the Alexandrian Church both by continuing to accept the metropolitans sent by it, and by defending it against the Sultans of Egypt. One example was the intervention of the Ethiopian king Sayfa 'Ar'ād in the case of the imprisonment of the patriarch Mārqos IV by the Sultan of Egypt. The Ethiopian king supported the patriarch by declaring sanctions against Egypt. Such measures made the Egyptian people put great pressure on the Sultan in order that he may liberate the patriarch and restore friendship with the Ethiopian people.

The Sultan freed the patriarch and asked him to reconcile him with the Ethiopian king([38]).

Following the death of Metropolitan *Fiqṭor* towards 1077, the See of the Abunas of the Ethiopian Church was "vacant" again for a long time. A pseudo-abuna named Abdun or Cyril, taking advan-

([36]) The Ethiopian king in his letter to the king of Nubia affirms that Ethiopia was without bishops during the ruling of six patriarchs. Cf. AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine*, p. 46.

([37]) Cfr. E. RENAUDOT, *Op. cit.*, n. 33 p. 381.

([38]) Cfr. List n. 6, fol. 102v-103r.

tage of the long "interregnum" succeeded in being recognized by the people as the true abuna.

That showed the little interest the Egyptian Church had in the Ethiopian Church. The pseudo-abuna was confirmed by the patriarch of Alexandria and ruled the Ethiopian Church until the arrival of the true Abuna Sāwiros in 1080, while Qērlos was the patriarch of Alexandria (1077-1092).

The metropolitan Sāwiros' position is a typical example of the ambiguous behaviour of the Egyptian abunas in the Christian-Islam conflict in Ethiopia. He knew Ethiopia well for having been there before with his uncle, the above mentioned metropolitan Fiqṭor.

He returned to Ethiopia as a metropolitan, charged by the Sultan of Egypt to support the propagation of Islam by building mosques. Moreover Abuna Sāwiros is remembered for opposing the concubinage of the king and his court(39).

In King Ymreḥānnā Krēstos' times (1072-1112), when Mikā'ēl was the patriarch of Alexandria (1092-1102), Abuna Giyorgis was the head of the Ethiopian Church. But he had a bad reputation, and so he was not accepted and was expelled.

The 69th patriarch, Māqārios II, successor of Mikā'ēl IV, sent *Abuna Mikāē'l* [III] or Ḥabid to rule the Ethiopian Church. A remarkable fact happened at his time: during the term of the 70th patriarch Gabriel (1131-1145), an Ethiopian king of the Zagwe dynasty (Harbe?) 1117-1157 wanted him to ordain *more than seven bishops* for Ethiopia.

The metropolitan Mikā'ēl refused, arguing that this would be out of the ordinary custom in the territory subject to the patriarchate of Alexandria, and that it would create a dangerous precedent against the dependence of the Ethiopian Church on Alexandria. In fact the usual number of bishops to be appointed for Ethiopia (= al-Habašāt) and Nubia (= al-Nubāt) was seven. In case the number of bishops reached ten, then those territories could consecrate, as it was foreseen in the sacred synod, a metropolitan without applying to the Egyptian patriarch (40).

(39) Cfr. SAWIRUS, *History of the Patriarchs of Alexandria*, in *Patrologia Orientalis*, X (1915), p. 339.

(40) SAWIRUS IBN-AL-MUKAFFA, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, in *Publications de la Societe d'Archeologie Copte*, Le Caire 1968, vol. III, Part I, p. 56-57; Cf. also the List n. 6, fol. 101v-102r.

Those facts recall the uneasy position in which Ethiopia found itself, at that time, being ruled by a unique bishop on whom it depended completely. And then in the 12th and 13th centuries during the Zagwe times, the Ethiopian Church was expanding and flourishing; therefore the need of more bishops for the spiritual guidance of the whole Ethiopian people was understandable.

The Alexandrian Church accepted in part the request of the Ethiopian king. In fact, in the period between 1201-1210, during the reign of king Lālibelà (1190-1225) and of the 74th patriarch of Alexandria, Yoḥānnĕs VI (1200-1201) and after the death of Abuna *Athānāsius*, we find as the head of the Ethiopian Church another *Abuna Mikā'ēl*, assisted by three other bishops: Abuna Ezrā, Abuna Ierdā-Mikā'ēl and Abuna Sāmuēl([41]).

Moreover Abuna Mikā'ēl, under the pressure of the court of Lālibelà, had consecrated an Ethiopian bishop named Gobrom. He had, with respect to the Ethiopian metropolitan, such a hostile behaviour that it prevented him from exercising his office and was compelled to return to Egypt. Abuna Mikā'ēl was notorious also for his luxurious private life in sharp contrast with the situation of the people of his diocese([42]).

Still during the reign of Lālibelà, the abunas Yĕshāq and Giyorgis were appointed for the Ethiopian Church in 1210 and 1225 respectively. Then, following a dispute of competence between the patriarch of Alexandria Qērlos III (1235-1245) and Ignatius II of Antioch, a monk of Ethiopian nationality, Abba Thomas, was appointed by the patriarch of Antiochas, metropolitan for Ethiopia([43]).

It was the second transgression of the pseudo-Canon of Nicaea which excluded Ethiopians from the dignity of metropolitans of their country.

At the times of the Crusades, between the XIth and XIVth centuries, the relations between the Ethiopian Church and Alexandria were generally strained because of the above-mentioned alliance of

([41]) Cfr. CONTI ROSSINI C., *Storia d'Etiopia*, Milano 1928, p. 309.

([42]) Cfr. SAWIRUS IBN AL-MUKAFFA, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. III, Part II, p. 184-192.

([43]) Cfr. S. ASSEMANI, *Biblioteca Orientalis*, Romae 1725, I, 373; E. CERULLI, *Gli Etiopi in Palestina*, Roma 1943 vol. I, p. 62-67.

the patriarchs with the Moslem leaders of Egypt and the understandable disappointment of the Christians of Ethiopia. Therefore from 1250 to the end of the reign of Yekunno-Amlāk (1270-1285), the seat of the metropolitan of Ethiopia was vacant.

Notwithstanding this, the above-mentioned period of Ethiopian history is characterized by a flourishing monastic life which started with Abba Taklahāymanot, the founder of the Shoan monastery of Dabra Libanos 1215-1313).

Abba Taklahāymanot besides giving the tune and the rhythm of this movement, during the absence of the Egyptian Abuna, was elected by popular proclamation as the leader of the Ethiopian Church. In fact in the list of the metropolitans of the Ethiopian Church published by Aklilabĕrhàn Waldaqirqos, Abba Taklahāymanot occupies the 25th place(44). This fact had a significant influence on his successors in the see of the monastery of Dabra Libanos, the "*ĕc̣agēs*", who in addition to their primacy over all the abbots of the Ethiopian monasticism, had the power and authority of leaders of the Ethiopian Church during the frequent absences of the Egyptian metropolitans(45).

After the mid-XIIIth century, we find at the head of the Ethiopian Church Abuna Yoḥānnĕs. It was a period when the Ethiopian monks were seriously engaged in the reforms of the Ethiopian Church which had started two centuries before; it seems also that the metropolitan was not very much in accord with the programs of reform of the monks. In fact the Shoan monk, Abba Baṣalota

(44) Cfr. Lule Mala'ku, *Ačĕr ya bĕtakrĕstyān tārik. Addis-Abebà 1972*, p. 25. In the "gadl" of Abba Taklahāymānot it is said that he was ordained deacon and priest by *Abuna Qĕrlos*, metropolitan of Ethiopia during the time of the patriarch of Alexandria Benjamin. But this is an evident anachronism. In fact Abba Taklahāymānot lived between 1215 and 1313, that is five centuries after the above-mentioned Egyptian bishop, who belongs certainly to the second half of the VIIth century. Furthermore in the times of Abba Taklahāymānot, the episcopal see of the Ethiopian Church was vacant. Therefore it is difficult to believe that Abba Taklahāymānot had never received sacred orders! The manuscript n. 7 of the Conti Rossini's Ethiopian Collection contains the sensational declaration that a certain Abuna Yă'qob II, the 44th in the list had consecrated bishop Abba Taklahāymānot. But it is impossible to prove it. About the reasons for the insertion of Abba Taklahāymānot in the list of the metropolitans, see above on pages 182-183.

(45) Cf. Ayele Taklahāymānot, *Christological doctrine*, p. 38-39.

Mikā'ēl (1260-1330), confronted him courageously and denounced his simony and his riches, along with his close contacts with the licentious personages of the royal court and the secular clergy of that times([46]).

Towards the end of the XIIIth century, in a document of land donations in the times of Yekunno-Amlāk in the year 1269/70, *Abuna Qērlos* is mentioned as metropolitan (= liqa p̣āp̣āsāt) of the Ethiopian Church.

V - CELEBRATED EGYPTIAN ABUNAS OPEN TO REFORMS AND DIALOGUE WITH THE LOCAL CLERGY

During the reign of 'Amda Ṣĕyon I (1314-1344) between 1337 and 1344, the leader of the Ethiopian Church was a man of extraordinary talent for organization and open to any initiative for the good: he was *Abuna Yā'qob.* He supported completely the movement of reform of the Ethiopian Church in *southern Ethiopia* animated by Abba Baṣalota Mikā'ēl and his confreres of Dabra Libanos, Anorēwos, Filpos and Aron, and in *northern Ethiopia* by Abba Ewostātēwos (1273-1353) assisted by Abba Marqorēwos and other disciples.

([46]) The Egyptian metropolitans in Ethiopia were very rich thanks to funds, bequests and gifts offered by the kings and by candidates to sacred orders. Therefore to become metropolitan of the Ethiopian Church was an attractive goal for the Egyptians. That is why during the period of "vacancy" of the see different pseudo-abunas tried to take advantage of those vast benefits. The presence of the pseudo-abuna was easily misinterpreted by the Ethiopian Christians at the long and frequent vacancies of the episcopal see of their country (which was cause of sad consequences for Ethiopian Christianity) sharpened the longing for spiritual leaders and fathers. For this particular aspect of the Ethiopian history, the Christians of Ethiopia could not have the luxury of examining, investigating and verifying the position of the pseudo-abunas who occupied the see of the metropolitans of the Ethiopian Church. Any clergyman or layman who could pretend to be a bishop was easily accepted, respected and revered. The impostor pseudo-abunas knew well this weak point of the Ethiopian Christians and successfully availed themselves of it several times.

The "acts" of Abba Ewostātēwos say that he received joyfully the metropolitan Yā'qob in the Hāmāsēn district of northern Ethiopia(47).

Abuna Yā'qob was, I think, much more active and zealous than the Egyptian metropolitans. In collaboration with the Ethiopian monks he launched a vast program of evangelization of the pagans in the empire. He also sided with the reformer monks who reproached the king and his court for their polygamic customs. For this reason he was exiled by Negus Sayfa Ar'ād or Newāya Krĕstos (1344-1372)(48).

His immediate successor, Abuna Salāmā (1348-1388), called the "mastergum" (= interpreter), was also famous for his activity in the evangelization of the pagan and Moslem provinces and for promoting monastic life(49).

As soon as he reached Ethiopia, he convoked a Synod to settle the controversy between king Sayfa Ar'ād and the "higoumene" Filpos regarding fast on Wednesday and Friday when it coincided with the feast of Christmas and the date of the same feast(50).

(47) Cf. *Gadla Ewostātēwos*, edited by B. Turaiev, in CSCO, vol. XXXII, t. 15, (1906) p. 28-29.

(48) Cf. *Gadla Filpos*, edited by B. Turaiev, in CSCO, vol. XXX, t. 20, (1908) p. 204-205.

(49) Cf. A. van Lanstschoot, *Abba Salāmā, Metropolite d'Ethiopie et son rôle de traducteur*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Roma 1960, p. 397-401.

(50) The question of the date of the feast of Christmas and of the Christmas eve fasting called "ğa'hād" is often a cause of confusion for Ethiopian Christians due to the different content of two authoritative documents. The first, the book of Sinodos, prescribes that "the nativity of Our Lord would be celebrated *every year* on the 29th day of Tāhsās (= December)". According to the second, the book of Sinaxaire, the 28th of Tāhsās is the commemoration day of the nativity of Christ. On the question of the date of Christmas it decrees: "When Ṗāgumēn (the 13th month of the Ethiopian calendar) is of six days (that is in the leap-year called the year of St. John the Evangelist) the feast of Christmas should be celebrated on the 28th day of Tāhsās. If Ṗāgumēn has only five days (= in the normal year) the feast of the nativity of Christ is to be celebrated on 29th day of Tāhsās". The same question of the date recurs for Ṭēmqat (= Baptism of Christ) which is celebrated on the 10th or 11th of Ṭer (= January) whether a leap-year or not. In any case, the eve of Christmas and Ṭĕmqat are always days of strict fasting. Moreover the feasts of Christmas and Ṭĕmqat are the only feasts in which there is no obli-

The dispute ended with the exile of Filpos by the king.

Abuna Salāmā is particularly famous for the impulse he gave to the work of translation from Arabic to Ghe'ez of important books, such as the Synodos, Didsqelya, Sinaxaire, the Acts of Martyrs, the Gadl Abrĕhā and Aṣbehā, Acts of Abakerazun, the Passion of Abuqir, Filkĕsĕyus, Gabra Hĕmāmāt and several apocrypha and Homilies(51).

The famous apostle of southern Tigray Abba Filmonā received the sacred order of the diaconate from the metropolitan Abuna Salāmā(52).

Belonging to this same period is another renowned Tigrean monk, Abba Abakerazun (1390-1471) who was involved in the heresy of the *Stephanites*(53). He was ordained deacon by the Metropolitan Bārtalomēwos.

Abuna Salāmā died on 21 of Nahāsē (= August) 1388 and was buried at Haqālēt.

Towards the end of the reign of Nĕgus Sayfa Ar'ād (after the very short administration of *Fiqṭor* (1388-1390), *Abuna Bārtholomew* or Bārtalomēwos (Bārmeyā?) occupied the see of the metropolitans of Ethiopia (1399-1436) after a vacancy of ten years. He endeavoured at once to resolve the controversy on the *observance of the Sabbath*, which opposed the Ewostātēwosian monk of northern Ethiopia and those Dabralibānesians of the south.

Abuna Bārtalomēwos had informed the emperor Dawit I (1382-1413) of the situation and of the urgent necessity, for the peace and unity of the kingdom, to reconcile the two groups(54).

---

gation of fasting even when those days occur on Wednesday or Friday. This gave rise to the existing different interpretations and positions.

(51) Cfr. A. van Lantschoot, *Abba Salāmā, Op. cit.*, note (49), p. 397-401.

(52) Cfr. *Actes de Filmona*, edited by M. Allotte de la Fuÿe, in CSCO, vol. 181, t. 35, (1958) p. 9.

(53) Cfr. *Gadla Abuna Abakerazun*, edited by C. Conti Rossini, in CSCO, vol. 56, t. 25, (1910) p. 13.

The *Stephanites* are heretics of the XVth century founded by a certain Estifanos (= daqiqa Esṭif or ṣara Māryām) of the monastery of Gunde Gundé (Tigray). He contested the cult to the Holy Mother of Christ and the Cross. The heresy of the Stephanites was suppressed by Emperor Zar'ā Yā'qob. Cfr. E. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Roma 1943, p. 94-106.

(54) The question referred to the interpretation of Ex. 20,8-11 on the ob-

Abuna Bārtalomēwos is best known among the metropolitans of the Ethiopian Church for his life full of activity. He was very long in office since he came to Ethiopia during the reign of Sayfa Ar'ād (1344-1372) and he was still alive at the time of King Yĕhsāq Gabra Masqal (1414-1429). As a matter of fact, during the religious disputes at the time of King Yĕshāq, he was suspected of sympathizing with the anti-trinitarian heresy (= modalists) of the *Mikā'ēlites*(55). He was submitted to an exam on the orthodoxy of his faith on the mystery of the Trinity before a commission presided by the "aqābē sa'āt" of Hāyq Yosēph. But he succeeded in proving the orthodoxy of his faith. He is also mentioned extensively in the "Gadl Filpos" for his opposition to the same disciple of Abba Ewostātēwos and founder of the monastery of Dabra Bizan in the controversy on the *observance of the Sabbath*(56).

---

servance of the Sabbath. The clergy of northern Ethiopia, followers of the monks of Abba Ewostātēwos, interpreting literally the passage, supported the *observance of the Sabbath* as in the Jewish custom. Whereas the clergy of southern Ethiopia headed by the metropolitan and the monks of Dabra Libanos of Shoa were *against such observance.* Later on, Emperor Zar'ā Yā'qob sided with the Ewostātēwosian monks and imposed their thesis on the whole Ethiopian Church. It is important to note here that the contrasts between the Ewostātēwosians and Dabralibānesians are not limited to the question of the observance of the Sabbath. They also disagreed about the allegiance to the Egyptian abuna. The Dabralibānesians were his supporters, whereas the Ewostātēwosians were nationalists, allied with the "ĕçagē" against the abuna. Other remarkable discrepancies between the two rival monastic groups regarded the *practice of monastic life* and the question of the *anointment of Christ.* The religious life of the Ewostātēwosians is more rigid than that of their rivals, the Shoan monks followers of Abba Taklahāymānot. (Cfr. MARIO DA ABIY-ADDI, *Inizi, vicende e situazione attuale del monachesimo nella Chiesa Etiopica*, in *Studi Francescani*, n. 2-3 (1970), p. 338-339). Particularly in the dispute of the anointment of Christ, the opinions of the two rival groups are diametrically opposed. (Cfr. AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine*, p. 97).

(55) The anti-trinitarian heresy began with a certain Za'Mikā'ēl. From the unknowability of God (cf. Jo. 1,18; 1 Jo. IV,12) the Mikā'ēlites came to deny the distinction among the Persons of the Holy Trinity and the existence of the "Supper on the mount of Syon" (= transsubstantiation). This heresy was combated by king Zar'a Ya'qob, but it still survived for some centuries.

(56) Cfr. *Il Gadla Filpos e il Gadla Yohānnĕs di Dabra Bizan*, edited by C. Conti Rossini, in RAL, anno 217, ser. V (Roma 1900), p. 112-114.

We also find references to Abuna Bārtalomēwos in the "Acts of Abba Marhā Krēstos" (1409-1497) where the latter is said to have received from him the sacred order of the diaconate(57).

Almost immediately after Abba Bārtalomēwos, Metropolitan *Gabriel* is mentioned. He is supposed to have given the priesthood to the same abba Marhā Krēstos(58).

According to the Ethiopian chronicles, as Dawit was still reigning, the metropolitan *Gērlos* (= Qērlos) conferred the diaconate to Abba Sāmuēl of Asebot Dabra-Wagag(59).

VI - PERSISTENCE OF THE CLAIM TO THE RIGHT OF HAVING AN ETHIOPIAN ABUNA

In the year 1438, during the reign of Zar'ā Ya'qob (1434-1468) the two abunas Mikāē'l and Gabriel were at the head of the Ethiopian Church. At their arrival, the dispute on the *observance of the Sabbath* backed by the Emperor was still alive and the heresy of the *Mikā'ēlites* was spreading(60).

Zar'ā Yā'qob received the two Egyptian bishops at Aksum. It was a good occasion to introduce the two guests to the clergy which for a long time had been against the Egyptian metropolitans because of the *question of the Sabbath.* But first of all, in presence of the "aqābē sa'āt Amḥa La-Ṣyon", the king subjected the trinitarian doctrine of the two bishops to a rigorous examination.

Later the king succedeed in convincing the Egyptian bishops of his *pro-Sabbath* attitude. The Ewostātēwosians with great joy ended

(57) Cf. *Acts de Marhā Krēstos*, edited by S. Kur, in CSCO, vol. 331, t. 62, (1972) p. 35.

(58) *Ibidem*, note 34.

(59) Cf. *Acts de Samuel de Dabra Wagag*, edited by S. Kur, in CSCO, vol. 287, tomus 57, (1968) p. 7; Abba Ayele' Taklahāymānot, *Un faro di luce cristiana brilla da secoli sull'Ogaden*, in *Quaderni di Studi Etiopici*, Asmara 1981, vol. II, p. 56.

(60) Cfr. E. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Roma 1943 p. 119-121.

their state of rebellion against the Abuna and made peace with him.

Then the emperor, in order to put an end officially to the *question of the Sabbath*, convoked a council in the church of Dabra Mĕṭmāq (Tegulet), in 1450. Afterwards the two bishops gathered there the abbots and the learned clergy of the principal monasteries. The council approved solemnly the thesis of the Ewostātēwosians, who were reconciled not only with the Abunas but also with their brothers of the south.

The emperor Zar'ā Yā'qob, intending to reform the Ethiopian Church thoroughly, had asked the patriarch of Alexandria for more than one bishop to improve the care of the clergy and faithful. He stressed again the great spiritual aspiration of the Ethiopian people from the times of the Zagwe dinasty. He obtained the two abovementioned abunas, who settled in the Shoa province Gabriel, and in the Amhara region Mikā'ēl, plus the *episqopos* abba Yoḥānnĕs[61].

In the partition of the territories assigned to the new bishops, the Province of Tigray, still in rebellion against the Egyptian bishops, was excluded[62]. On account of the question of the Sabbath, it refused to receive sacred orders from them.

This state was ended, as we have just pointed out, after 11 years, following the council of Dabra Mĕtmāq.

Zar'ā Yā'qob had special relations with the two Roman popes of his time, with Eugenius IV (1431-1447) who in 1439 invited him to the *unionist council of Florence*, and with Callistus III (1455-1458) who applied to him for help in a war against the Turks. In that period the metropolitan seat of the Ethiopian Church was "vacant". Thirty years elapsed between the death of the two abunas and the appointment of their successors! This seems due principally to the fact that the Ethiopian emperor was thinking in the meantime of

(61) In the hierarchy of the Ethiopian Church, the "episqopos" is next in authority after the bishop. His position and functions resemble those of the auxiliary bishop in the Roman Church, with the only difference that the "episqopos" is not a consecrated bishop.

(62) Later on the Tigreans will enjoy the sympathy and the favour of the Egyptian Abunas for their doctrine "weld qĕb'" supported by them and because they had also a shelter in Tigray when persecuted by the opposite party of the Amhara clergy.

being reconciled with Rome. Thererefore he did not want to ask the patriarch of Alexandria for a new abuna.

So the seat of the metropolitans of Ethiopia remained "vacant" from 1448 until the death of Negus Ba'eda Māryām (1468-1478), successor of Zar'ā Yā'qob. Ba'eda Māryām died without having been crowned for lack of a metropolitan.

The influence and the partecipation of Abbot Niqodimos, of the Ethiopian community of Jerusalem, a man very sympathetic to the Catholics, weighed heavily, it seems, in the intention of kings Zar'ā Yā'qob and Ba'eda Māryam to renew ties between Ethiopia and the See of Peter(63).

But such a reunion did not happen. So after letting the metropolitan see be vacant for 30 years, during the reign of Eskĕndĕr (1478-1494), the Egyptian Church decided to strengthen its presence in Ethiopia by sending an extraordinary number of Egyptian clergy to Ethiopia: in 1481 it sent two abunas (= p̣āp̣āsāt) *Yĕshāq*, the probable author of the *Acts of abba Pantālĕwon* and *Mārqos*; it sent also the two episqoposat abba Mikā'ēl and abba Yoḥānnĕs, the latter being the probable author of the *Acts of Abba Garima* and the "qomos"(64) abba Yosēph(65).

Abuna Yĕshāq is said to have accompained King Eskĕndĕr in a visit to Dabra Libānos(66); Abuna Mārqos is reported to have attended to the transporting of the body of Abba Taklahāymānot, during the reign of Nā'od (1494-1508).

Abuna Mārqos is remembered also for having helped, in agreement with queen Elena, the accession to the throne of the secondborn son of king Nā'od Dāwit or Lĕbna Dĕngĕl (1508-1540), instead of the first-born.

At this point we skip about half a century to the period when the Christian empire of Ethiopia was being besieged by Islam and

(63) Cfr. G. Sapeto, *Viaggio e Missione Cattolica fra i Mensā, i Bogos e gli Habab, con un cenno geografico e storico dell'Abissinia*, Roma 1857, p. 85.

(64) *Qomos* means archpriest or parish priest. Hierarchically he comes immediately after the episqopos. He should be a monk.

(65) Cfr. *Actes de Marha Krĕstos*, ed. by S. Kur, in CSCO, vol. 331, t. 62, (1972), p. 88.

(66) Cfr. Conti Rossini, *Sul metropolita Yeshaq d'Etiopia*, in RAL, ser VIII (1946), p. 7-17.

driven to the brink of extinction under the attack of Aḥmed Gragn. But the timely intervention of the Portuguese army followed by Jesuit missionaries saved "in extremis" Ethiopian Christianity. During that period the metropolitan seat of Aksum was frequently vacant and I would say also very unstable as the relations between Ethiopia and the Moslems of Egypt were not serene.

During the period of the Jesuit Mission, which goes from 1546 to 1632, the Catholic bishops had to co-exist with the Egyptian metropolitans! This timely presence of the Egyptian metropolitans was certainly a strategic move by the Egyptian patriarchs in order to neutralize the Catholic presence and activity.

In the reign of Eskĕndĕr and Amda Ṣĕyon II (1478-1494) around 1478, the old Coptic metropolitan Abuna Mārqos (1509-1530) was still in office. When King Galawdĕwos (1540-1559) applied to Alexandria for a successor, Abuna *Yosāb* (Joseph) was appointed. Perhaps Yosāb is the very next metropolitan after Mārqos, although there are, in the list, two others between them.

After Abba Yosāb's death, towards 1571, during the reign of Sarsa Dĕngĕl or Malāk Sagad (1563-1597), the metropolitan *Abuna Mārqos* was sent to Ethiopia by the patriarch Yoḥānnĕs[67]. With his arrival coincided the victory of Sarsa Dĕngĕl against the Moslems and the Gallas.

Abuna Pēṭros VII, notorious for his dissolute life succeeded Mārqos. In the manuscript n. 7 of Conti Rossini's Collection he is the 95th in the list and is said to have headed the Ethiopian Church during the reign of Kings Yā'qob (1597-1603) and Za-Dĕngĕl (1603-1604). Removed from his episcopal duties and exiled to Ennarea by Emperor Yā'qob, he was then rehabilitated by the good offices of a certain daǧǧāč Za-Sĕllāsē. He died at the side of Emperor Y'āqob Malāk Sagad II, killed by soldiers of the rebellious Abeto Susneyos on 10.5.1607.

In the times of Susneyos (1607-1632) arrived the metropolitan *Sĕm'on* as notorious as his predecessor for his bad life. According to the *list n. 6* he is the 97th metropolitan and he is said to have lived during the reign of Negus Susneyos. The note following the name of Abuna Sĕm'on, Susneyos is called Alāwi (= heretic) because

[67] Cf. *Historia Regis Sarsa Dĕngĕl Malak Sagad*, edited by C. Conti Rossini, in CSCO, vol. XX, t. 3, (1907) p. 58.

he was converted to Catholicism. It is also reported that the metropolitan was very sorry for the conversion to Catholicism of the king and that he had excommunicated him.

Sĕm'on was a valiant defender of the traditional faith: he protested against the edict of Susneyos Sĕltān Sagad I, abolishing the Coptic faith in favor of Catholicsm and excommunicated those who assented to the faith preached by the Jesuit missionaries.

Sĕm'on stuck to the Alexandrian faith till the end and died fighting, in the battle of Sadda on 13.5.1617, against the "heretic" Susneyos(68). In the *list n. 4* he is called "a martyr", killed by king Susneyos.

After the tragic conclusion of the Jesuit Mission with the expulsion of the Catholic patriarch Alfonso Mendez, in the times of King Fāsilidas or Fāsil (1632-1667) the see of the metropolitans was left vacant with the death of Sĕm'on. A false abuna called Rezkalla (a melkite priest coming from Egypt) appointed himself head of the Ethiopian Church. But as soon as he was discovered, he was removed and expelled.

Afterwards, on Oct. 14, 1636, arrived the legitimate abuna called *Mārqos* who had been asked for Fāsil and sent by the patriarch Mātēwos. He is said to be a metropolitan "orthodox in the faith". But after a short time, he was deposed and banished to a mountain. Before coming to Ethiopia, he had met in Cairo a French Capuchin missionary, Fr. Agatangelus from Vendôme, about to leave for Ethiopia.

At that time, Ethiopian delegates arrived in Cairo to ask for a new abuna for their country. Fr. Agatangelus wanted to take advantage of the circumstances and use his personal friendship with the patriarch to recommend for that office the prior of St. Anthony monastery, Mārqos, previously converted by him to the Catholic faith. To this the patriarch was to agree.

So the Capuchin missionary hoped, naturally, to have in him a friend and patron during his missionary activity in Ethiopia. But a Lutheran missionary from Lübeck, Peter Hayling, who accompanied him to Ethiopia influenced Mārqos so much against the Catholic missionary that Fr. Agatangelus was finally betrayed and martyred in

(68) List n. 6, fol. 111r.

Gondar together with his confrere Fr. Cassianus from Nantes on Aug. 7, 1638(69).

On 1668, during a popular uprising instigated by the clergy against the surviving Catholics of the Jesuit mission the metropolitan *Krĕstodolu I* is mentioned(70).

Still in the reign of Fāsil two abunas arrived in Ethiopia: *Yoḥānnĕs* and *Mikā'ēl*; the latter is said to have given the sacred order of the diaconate to Abba Abranyos(71).

The arrival of these two abunas is related to the struggle for the succession to the throne between princes Fāsil and his brother Claudius. During the vacancy of the metropolitan see, the two contenders applied, each on his own, to the patriarch of Alexandria for a bishop for Ethiopia. The patriarch accepted both requests and sent two bishops who arrived together, the first for Claudius and the other for Fāsil(72).

During the reign of Yoḥānnĕs I (1667-1682) the name of *Krĕstodolu II* occurs. He was a supporter of the Dabralibānesians thesis and therefore deposed by the King under the instigations of the opposing party. He is remembered also as the metropolitan who ordained priest Abba Abranyos(73).

After Krĕstodolu's death, following the necessary negotiatiōns between the Ethiopian king Yoḥānnĕs I and the patriarch of Alexandria, arrived in 1678 the new metropolitan *Abuna Sinodā*. Later, in 1693, during the reign of King Iyāsù I (1682-1706), Abuna Sinodā was deposed because he did not profess a doctrine agreable to the Ethiopian theologians. At that time, the unionist thesis of "tawāhĕdo" of the Dabralibānesian theologians, supported also by the King, had the upper hand(74).

(69) Cfr. T. Somigli, *Etiopia Francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII, preceduti da cenni storici sulle relazioni con l'Etiopia durante i secoli XIV e XV* (= Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano, ser. III, Documenti, T.I, P.I, *Etiopia Francescana*) Quaracchi 1928 p. 35.

(70) Cfr. *Annales Iohannes, Iyasù I et Bakaffa*, edited by I. Guidi, in CSCO, vol. XXIII, t. 6, (1903) p. 9-10.

(71) Cfr. *Atti di Abuna Abrānyos* (1633-1718) edited by O. Raineri, in RAL 1983, p. 568.

(72) Cfr. List n. 6, fol. 111v.

(73) Cfr. *Atti di Abuna Abrānyos*. ed. by O. Raineri, p. 571.

(74) Cfr. *Annales Iohannes, Iyasù I et Bakaffa* ed. by I. Guidi, p. 3-40.

The Ethiopian chronicles report that in 1667 Emperor Yoḥānnĕs I had two "farangi" (= catholics) crucified([75]), one who tried to be recognized as the Egyptian metropolitan sent by the patriarch of Alexandria and the other one as a priest([76]). It would appear that in that period the see of the metropolitans of Ethiopia was vacant and that the Ethiopian people was expecting a titular.

Abba Sinodā, deposed as we have already said towards the year 1693, was succeeded by the metropolitan *Abuna Mārqos.* He too was sent by the patriarch Yoḥānnĕs at the end of the XVIIth century. That metropolitan was well known for his deep biblical knowledge. But the emperor Iyāsù did not accept him and banished him because he arrived without his knowing at the request of the followers of the "unctionist" party of Gojjām. But when the 104th patriarch Peter VI or Buṭrus (1718-1726) protested, Mārqos was reaccepted after a rigid exam of his theological doctrine in the presence of delegates of the king and of the Ethiopian clergy. Abuna Mārqos ruled the Ethiopian Church until 1721.

The Ethiopian messengers sent to Egypt to ask for a successor to Mārqos from the patriarch Peter or Buṭrus, obtained *Abuna Krĕstodolu III* who ruled the Ethiopian Church during the whole time of King Bakāffā (1721-30). He died on Aug. 15, 1737 during the reign of Iyāsù II (1730-1755). He was a courageous man defending his domain. He was probably killed by some of his rivals or debtors. He is buried in Gondar at the Church of Dabra Ṣahāy([77]).

In 1741, still during the reign of Iyāsù II, *Abuna Yoḥānnĕs* was the new metropolitan. He was welcomed with great joy as he came after six and half years that Ethiopia was without a bishop. The new metropolitan was a monk who had a good reputation among his confreres of Egypt. He had been sent by the patriarch Yoḥānnĕs.

The royal chronicles relate that the metropolitan Yoḥānnĕs disembarked at Massau, continued his journey towards the interior of

([75]) They were the two franciscan Missionaries, Fr. Ludovico da Laurenzana and Francesco da Mistretta. Cfr. ABBA AYELE' TAKLAHĀYMĀNOT, *Lo Apostolato Francescano in Etiopia*, in *Studi Francescani*, — 80 (1983) n. 1-2, p. 228-229.

([76]) Cfr. *Annales Iohannes, Iyasù I et Bakaffa.* ed. by I. GUIDI, vol. XXII, t. 5 (1903) p. 7-8.

([77]) Cfr. *Annales regum Iyāsù II et Iyo'ās*, edited by I. GUIDI, in CSCO, vol. 66, t. 29 (1912) p. 82.

the country, visited the monastery of Dabra Bizen, and went on a pilgrimage to Aksum in the company of the emperor. The same chronicles relate that in his time arrived in Tigray a monk from Syria who had also succeeded in impersonating a bishop. He was recognized as such by the famous ras Mikā'ēl Sĕhul and worked for more than two years as a metropolitan in Tigray. But when his trick was discovered by the king and the legitimate metropolitan, the false abuna was brought to the court where he was condemned to have his right hand cut off as a punishment for the sacred orders that he had conferred abusively. It was not the first attempt by the Church of Antioch to try to take away from the Church of Alexandria the spiritual government of Ethiopia(78).

In 1755, the metropolitan Yoḥānnēs crowned the new emperor Iyo'ās (1755-1769). But towards 1764, when the *controversies on the unction of Christ* flared up between the Dabralibānesian theologians and the Ewostātēwosians, no mention is made of the metropolitan Yoḥānnes. This allows us to suppose that he was possibly dead by that time.

However the Egyptian metropolitans were isolated as foreigners not belonging to the Ethiopian society and so we see their almost total absence in the theological questions which were considered as internal matters.

After Abba Yoḥānnēs, at the time of the 106th patriarch, Mārqos VII (1745-1769), and during the reign of King Teklaghiorgis, between 1769 and 1803, Abuna Yosāb or Yosēph (1770-1803) called also Iyo'ās by Abba Taklahāymānot da Memsah(79) became the titular of the metropolitan chair of the Ethiopian Church. To Yosāb succeeded *Mākārios.*

We now enter a period in which Ethiopia was at the mercy of the regional leaders or "masāfent", who actually governed the kingdom behind the screen of "puppet kings".

In this period, Abuna *Qērlos* and Abuna *Salāmā* followed one another on the seat of the metropolitan of Ethiopia: both were un-

(78) See above on page 204.

(79) Cf. [ABBA TAKLAHĀYMĀNOT DA MEMSAH,] *Vicende dell'Etiopia e delle missioni cattoliche ai tempi di ras Ali, deggiac Ubie e re Teodoro, secondo un documento abissino,* edited by C. CONTI ROSSINI, in RAL ser. V, vol. XXV, fasc. 5-6 (1916) p. 443.

popular bishops because of their character and their scandalous private lives. In the theological disputes, they were pro-*qĕb'āt* party, therefore they were persecuted in Shoa and in Gondar where at that time prevailed the opposite thesis of the "*Ya' Ṣaggā lĕǧoč*". They lived in Tigray, the stronghold of the "*Weld qĕb'*" party, protected and supported by its members.

The metropolitan Qērlos was sent by the patriarch Pēṭros in 1815. Like his predecessor Yosāb, he was very much interested and active in the theological discussions on the *unction of Christ.* He championed, as his predecessor had, the thesis of the theologians of Gojjam: "*Weld qĕb', ba qeb'āt kabbara*"; whereas the ĕčagē defended the opposite thesis "*Manfas Qĕddus qĕb', ba tawāhĕdo kabbara, Ya ṣaǧǧā lĕǧ*" of the Dabralibānesians.

Abuna Qērlos did not lead a perfectly moral life, as his predecessor had. He had a violent temper for which he had been expelled from Gondar and so had to flee to Tigray. He had been driven out by the Amhara population at the instigation of the ĕčagē for his favoring the "*Wald qĕb'*" thesis and not that of the Dabralibānesians "*Menfas Qĕddus qĕb'*". It did not take long before he clashed also with the two highest representatives of the province of Tigray, ras Walda Sĕllāsē and daǧǧāč Subagadis. Abuna Qērlos died towards 1824 probably poisoned by Subagadis([80]).

After the metropolitan Qērlos, the seat of the abunas of the Ethiopian Church remained vacant for a long time. In the interval, in 1829, thanks to the initiatives of the anti-abuna party of the "*Ya ṣaggā lĕg*", and not without the co-operation of some Greek citizens residing in Ethiopia, one bishop metropolitan called Paulos arrived from Greece to rule the Ethiopian Church. But the level of his moral life was so low and scandalous that it brought upon him not only contempt but also the nickname of "Hajji Paulos"([81]).

Towards the end of 1841, still during the patriarchate of Pēṭros VII and the turbulent period of the "masāfent", after 13 years without a metropolitan, Ethiopia was given another *abuna Salāmā.* He

([80]) Cfr. G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia,* Roma (Tivoli) 1921, vol. I, p. 51; List n. 4, p. 14, nota 2.

([81]) Cfr. Abba Taklāhaymānot da Memsah, *Vicende dell'Etiopia e delle Missioni cattoliche ai tempi di ras Alì, deggiac Ubie e re Teodoro, sec. un documento abissino,* ed. by C. Conti Rossini, RAL ser. V, vol. XXV, fasc. 5-6 (1916) p. 445-447.

arrived at Adua on Nov. 19, 1841 and he was only 22 years old([82]).

It is to be remembered that the missionary St. Giustino de Jacobis and the blessed martyr Abba Gabra Mikā'ēl, were asked by the leader of Tigray, at that time daǧǧāč Wubē, if they would go with the delegates who were being sent to Egypt to bring this abuna. They accepted such an unusual request, hoping perhaps to win him over and have a friend in connection with their missionary work.

But it was "totaliter aliter" for the Catholic missionaries! The Protestants, eager to take possession of the missonary field of Ethiopia, had already won over the new abuna to their side. He became a terrible persecutor of the Catholics and played an important part in the martyrdom of the orthodox monk converted to catholicism by Giustino de Jacobis, blessed Gabra Mikā'ēl([83]).

Abuna Salāmā is among the most notorious metropolitans for his scandalous life and the intrigues that marked his government([84]). He remained in office during the whole reign of Tēwodros II (1855-1868) and died on Sept. 24, 1867.

VII - DECISIVE STEPS TOWARDS THE INDEPENDENCE OF THE ETHIOPIAN CHURCH

During the reign of emperor Yoḥānnēs IV (1872-1889), the metropolitan of the Ethiopian Church was *Abuna Atānātēwos.* On Jan. 13, 1872 he crowned in Aksum emperor Yoḥānnēs. But in 1876 when Emperor Yoḥānnēs discovered that Abuna Atānātēwos had made a pact with the invading Egyptians and with the rival Menelik II against him, ordered his strangling([85]).

Emperor Yoḥānnēs was always deeply concerned with the Ethiopian Church to promote its progress inside and outside the country.

([82]) Cfr. *Ibidem*, p. 460-485.

([83]) Cfr. J. Baetemann, *Un martyr abyssin Abba Gabra-Mikael*, Paris 1902.

([84]) Cfr. List n. 4, p. 6-7.

([85]) Cfr. G. Massaia, *I miei trentacinque anni, op. cit*, p. 177 vol. IX.

For the Ethiopian monks and pilgrims he built the church of Dabra-Gannat in Jerusalem. And thinking of the independence of the Ethiopian Church, he asked the patriarch Qērlos V three other bishops as successors of Abuna Atānātēwos. The request was granted and so in 1883 arrived in Ethiopia the new metropolitan Pēṭros([86]) with the auxiliaries or assistant bishops: Abuna *Mātēwos*, Abuna Luqās and Abuna Mārqos, all of Egyptian nationality. The metropolitan settled in Tigray, Abuna Mātēwos in Shoa and Lucās in Gojjiām. Abuna Mārqos died almost on arrival.

With the accession of Menelik II (1889-1913) to the throne of the kings of Ethiopia, Abuna Mātēwos, the only surviving Egyptian bishop brought by Emperor Yoḥānnĕs IV, became the metropolitan of Ethiopia. On Nov. 3, 1889 in the Church of Kidana Mĕhĕret of Entotto (Addis-Abebà) he crowned Menelik II emperor.

Abuna Mātēwos had a good name among the Ethiopian people for his faithfulness to the mission and for the exemplary religious life in contrast with that of many of his predecessors. He played a very important role in the difficult and delicate historical moment in which Ethiopia found itself at the death of emperor Menelik II. Ethiopia was at that time at a turning-point of its history on account of the pro-Moslem politics of the young heir of Menelik, Lĕg Iyāsù. The Abuna excommunicated him and released the citizens from the obligation of obeying him. He addressed a memorable message on Sept. 29, 1916 to the princes, the armed forces and the Ethiopian people, exhorting them to be firm in their Christian faith([87]).

([86]) Abuna Pēṭros could be considered among the leading actors in the history of the period between the end of the reign of Yoḥānnĕs IV and Menelik II. He had followed emperor Yoḥānnĕs IV to Matamma in the war against the dervishes. After the defeat and death of the emperor he went subsequently in Shoa and Tigray. When Lig Iyāsù succeeded his grandfather, Menelik II, and raised his father ras Mikā'ēl of Wollo to the dignity of Negus, Abuna Pēṭros was commissioned to crown the new king, and afterwards remained with him. In 1916 there was a plot to owerthrow Lĭg Iyāsù, led by ras Tafari Makonnen, the future emperor Haylasĕllāsē I. Negus Mikā'ēl naturally moved his army to defend his son; and marching from Dessié to Addis-Abebà together with the old Abuna Pēṭros he was beaten by the revolutionary army in Segalé (Dabra Berhan of Shoa) on Oct. 26, 1916 and imprisoned together with the abuna. He died obscurely in Addis-Abebà in 1921. But his mortal remains are kept in the church of St. Mika'el in Tenta (Wollo).

([87]) Cfr. Y. Mara, *The church of Ethiopia*, Asmara 1972, p. 25-27.

After the death of Abuna Mātēwos on Dec. 4, 1926, the regent of Ethiopia ras Tafari Makonnen, the future emperor Hāylasēllāsē I (1930-1974), asked the Egyptian patriarch Qērlos V for "one Egyptian metropolitan who should come to Ethiopia to choose among the abbots of the monasteries of Ethiopia, a candidate to be appointed as metropolitan of the Ethiopian Church". But in the meantime the patriarch Qērlos died and so the request of the Regent was passed on to his successor, Yoḥānnēs XIX, the 113rd patriarch on the seat of St. Mark.

The Egyptian Church did not accept the request to elect "an Ethiopian metropolitan". But the Ethiopian Church did not withdraw its request and remained firm in its position. This fact created, naturally, a great tension between the two churches. But thanks to the fine diplomatic ability and prestige of the future emperor, after long and delicate discussions between the sacred Synod of the Coptic Church and the Ethiopian delegation, a compromise was reached. An Egyptian metropolitan would be appointed along with five Ethiopian bishops as his assistants.

Abuna Qērlos V the 113rd in the series of metropolitans according to the *list n. 6*, and the 111th according to that of *list n. 5* and the 110th according to the others, was the metropolitan. The five Ethiopian bishops were: Abuna Mikā'ēl, Abuna Yēshāq, Abuna Abrēhām, Abuna Pēṭros[88] and Abuna Sāwiros entrusted respectively with the pastoral care of western Ethiopia, Tigray and Semien, Gojjām and Gondar, of Wollo and Lasta. Abuna Sāwiros was added to the group seven months later[89].

Abuna Qērlos V was the last Egyptian metropolitan[90] to head

(88) He is the national hero who was shot by the fascists in connection with the attempt of Feb. 19, 1937 on the life of the first colonial governor of Ethiopia, marshal R. Graziani. A monument has been erected in his memory in Addis-Abebà between the church of St. George and the Town-Hall, westward.

(89) Cfr. Y. Mara, *The Church of Ethiopia*, Asmara 1972, p. 33-34.

(90) Out of the 112 metropolitans of the Ethiopian Church according to the *list n. 6*, 55 have been referred to in this article. From these 35, that is those who in the list have their name written in italics, besides being included in the list, are corroborated by other sources. The other 20 names find also some documentary confirmation. Concerning the remaining 57 we still do not have further informations. Futhermore we have mentioned in

the Ethiopian Church. On Nov. 2, 1930, in the church of St. George of Addis-Abebà, he crowned Nĕgus Tafari Makonnĕn emperor of Ethiopia who took the name of Hāylasellāsē I. Qērlos remained in office until 1947. He faced in a dignified way the problems concerning his mission as leader of the Ethiopian Church after the Italian invasion of Ethiopia. He died in Egypt on October 22, 1950 leaving in the heart of those who had known him unforgettable memories of an incorruptible religious and of a good shepherd of souls.

In 1937 the Italian colonial government banished the Egyptian abuna Qērlos and appointed as metropolitan, in his place, the bishop of Tigray and Gojjām, Abuna Abrehām. He himself in his turn consecrated five other Ethiopian bishops and one "episqopos". They were: Abuna Yoḥānnēs, Abuna Mārqos, Abuna Salāmā, Abuna Mātēwos, Abuna Gabriel and Abba Luqās(91).

Therefore the interval of the Italian colonial government in Ethiopia will be remembered for such a bold and decisive step, even if it was taken for obvious political interest, it helped greatly to strengthen the longing desire for the religious autonomy of Ethiopia.

Moreover the Italian government gave the new independent Church a very suitable disciplinary set of regulations(92).

The Egyptian Coptic Church reacted to the action of the Italian government by declaring the decision illegitimate and excommunicating the newly-elected archbishop. And when on July 21, 1938 Abuna Abrĕhām died, he was succeeded by Abuna Yoḥānnĕs, one of the five bishops appointed by him(93). This "illegitimate" metropolitan also consecrated four other bishops and one episcopos as soon as he ascended the throne. They were: Abuna Mātiās, Abuna Filpos, Abuna Gorgorios, Abuna Atānātēwos and Abba Qērlos(94).

---

this treatment also about ten metropolitans, who are not mentioned in the lists but are of undoubted historicity.

(91) *Zēnā Bētakrestyān Itiyopiya*, a. I, n. 1, Addis-Abebà, September 1940, p. 13-17. Y. Mara, *The Church of Ethiopia, Asmara 1972, p. 46-47.*

(92) Cf. Governo Generale dell'Africa Orientale Italiana. Direzione superiore degli Affari Politici. *Regolamento della Chiesa Etiopica.* Addis-Abebà 1940.

(93) *Zēnā Bĕtakrĕstyān Ityopiya*, 1 (1940), p. 46.

(94) *Ibidem*, p. 51-52.

During the Italian colonial administration, the number of Ethiopian bishops reached ten. And there were in addition three "episqopos".

In 1941, Emperor Haylasēllāsē I had hardly come back on the throne after the five years of Italian occupation, when he resumed the negotiations which had broken off between the two Churches, as we have said above. The negotiations reached a happy ending after no less than seven years of long and delicate discussion on June 29, 1948, during the patriarchate of Yusāb II, with the consecration of five ethiopian bishops (Abuna Bāsilios, Abuna Mikā'ēl, Abuna Tēwoflos, Abuna Yā'qob, Abuna Timotēwos) and then with the raising of one of them, Abuna Basilios, to the dignity of metropolitan of the Ethiopian Church on Jan. 13, 1951 and to the patriarch on June 29, 1959.

CONCLUSION

The event of the consecration of the first "legitimately elected" Ethiopian metropolitan was welcomed with solemn celebrations throughout Ethiopia, which was finally free from the heavy yoke it had had to bear unhappily for nearly 16 centuries.

At last the Ethiopian Church would be able to organize itself alone in order to defend and to extend itself freely. If this had happened many centuries earlier, the present religious situation in Ethiopia marked especially by the presence of the Moslems, would be very much different to the advantage of the Christians. Moreover, perhaps we could have today an Ethiopian Church culturally and structurally much more respectable with tangible advantages for the Christians in Nubia and in other neighbouring countries.

There were many problems brought to the Ethiopian Church by the prolonged government of the Egyptian metropolitans. They could not cover the vastness of the country and look after the Ethiopian people. As a rule they could not exercise fully their task of being teachers and shepherds because they did not know well enough the local languages and mentalities. Their spiritual activity in Ethiopia during 16 centuries was confined practically to the conferring of sacred orders and the blessing of "tabots".

Another negative point of the presence of the Egyptian metropolitans in Ethiopia is the scandalous lives led by many of them. When Emperor Sĕlṭān Sagad I (Susneyos) published the edict of suppression of the Alexandrian Coptic doctrine in favour of the Catholic one, he denounced severely the immorality of the lives of the abunas sent by Alexandria in Ethiopia([95]).

Particularly their reaction against the spreading and propaganda of Islam([96]) was very weak because their country of provenience Egypt, was a Moslem country heartily interested and involved in the spreading of Islam in Ethiopia. Therefore they had a rather indifferent and passive attitude with regard to the gains of Islam in Ethiopia being afraid of hurting either their personal relations or those of the patriarchate of Alexandria with the authorities of their country. It would be enough to remember the episode of the intervention of the 110th patriarch Abuna Qērlos IV, called also Dawd or Dawit. In 1856 to the great scandal and indignation of emperor Tēwodros II, he had been asked by the Sultan to better the relations between Ethiopia and Egypt. It is also true that he had come to ask for help for the restoration of the Church of St. Mark in Alexandria([97]).

Just then we were at the beginning of the realization of the Islamic offensive for its expansion into Ethiopia which started im-

([95]) Cfr. TEWELDE BEIENE, *La politica Cattolica di Selṭan Sägäd I (1607-1632) e la Missione della Compagnia di Gesù in Etiopia*, Roma 1983, p. 205.

([96]) The three historical periods that according to me, constitute the milestones of the progress of Islam in Ethiopia are: first during the struggles between the aksumite dynasty and that of Zagwe in the XII-XIII century when the Moslems settled in the Dahlak islands, among the Adals and Zeila to make them afterwards the bases of their further offensives against Ethiopia. Then after the expulsion of the Jesuit messionaries, when the Ethiopian clergy and faithful turned against the Catholics, the neophyte Moslem Gallas started to be respected and to be feared because they began controlling important zones of the empire. And in the end during the times of the "masafĕnt" (= princes), when the Ethiopians were very busy in the civil wars several notable Moslems were among the competing leaders trying to take the imperial crown and had a great influence in favour of the diffusion of Islam in the regions that were subject to them.

([97]) Cf. SAWIRUS IBN AL-MUKAFFA, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. III, Part III, Cairo 1968 p. 309-310. See also List. 6, fol. 103v.

mediately after the expulsion of the Jesuit missionaries and that reached the summit during the whole century before king Tēwodros II.

Furthermore after the wars fought by the emperor Yoḥānnĕs IV against the Egyptians in 1875-1876, the patriarchs refused to send abunas to Ethiopia right away.

These are only some examples of the many disadvantages for the Ethiopian Church from the ambiguous position or attitude before the conflict between Islam and Ethiopia of the Egyptian abunas who headed it for several centuries([98]).

But we must honestly recognize that only a very few of the Egyptian metropolitans were up to their pastoral task, as we had learned in this survey.

Fortunately Islam had to face the Ethiopian clergy, especially the monks who, in order to protect their faithful from the Moslem's contagion, hurled interdictions and excommunications against those who ate meat butchered by Moslems or entered into any relations with them. Furthermore the Ethiopian monastic clergy organized a great *apostolic counter-offensive* consisting in wide programs of evangelization of the country from monasteries placed strategically all over the empire. Their organization and their activities of great reputation and esteem among the Ethiopians made up for the weak reaction and ambiguous behaviour of the Egyptian abunas, who otherwise would have left Ethiopia fall into the orbit of Islam.

The heroic struggles of the monks to brake the advance of Islam were echoed by drastic measures taken by all Ethiopian emperors, but particularly by Zar'ā Yā'qob, Yoḥānnĕs, I Tēwodros II and Yoḥānnĕs IV.

Emperor Zar'ā Yā'qob greatly encouraged in the mind of his subjects Christian sentiments and the aversion against the Moslems that since his time the custom began still in force to adorn with the

([98]) But by this time, everything was past history because now, after the second Vatican Council, a new pentecost is on in the world so that the Catholic Church has opened the doors to dialogue with the sister churches and at long last all the followers of Christ started to be jointly considered as members of the same mystical body; and particularly also the relations between Ethiopia, Egypt, and the Coptic Church of Alexandria are finally serene and fraternal because disinterested and because they now treat each other as equals.

cross one's forehead, hands([99]) and clothes and to crown the houses of the Christians with a cross as a visible sign of one's own faith and a reminder not to get involved with Moslems.

Yoḥānnēs I, in order to avoid intercourse of the Christians with the Moslems decreed that the latter had to live in isolated quarters of Gondar and other cities of the empire. They were to be considered as an inferior class without any authority.

In his intent to create a new Ethiopia politically and religiously united, Tēwodros II proscribed Islam in 1864 declaring rebels the Moslems who refused to become Christians. Moreower he tried by adequate dispositions to eradicate from the country their customs, especially polygamy([100]).

Yoḥānnes IV is the emperor who combined all the anti-Moslems feelings of his predecessors and fought them probably more than anyone else. Following the idea of religious and political unity of his predecessors, he wanted to make Ethiopia the bulwark of Christianity against Islam. This position made him confront the enemy many times. Almost immediately after his ascent to the imperial throne, he had to run to the northern part of his Kingdom to stop a Moslem invasion. He crushed it the first time in the battle of 1875 at Gudaguddi, and then in 1876 at Gura. In 1878 after the expedition to submit Shoa, in the Council of Borumēdà, he compelled the Moslems to be converted to the Orthodox Church([101]) and he died in Matamma fighting on the front against the invading Moslem hordes.

The first fruit of the election of the new Ethiopian primate of the Ethiopian Church was the consecration, with the approval of the patriarch of Alexandria, of eight Ethiopian archbishops for the new

([99]) Cf. MARIO DA ABIY-ADDI, *Gli etiopi "cristiani del fuoco"*, *Veritas et Vita*, XIX (1965), p. 1.

([100]) Cfr. G. LEJEAN, *Théodore II, le nouvel empire d'Abyssinie et les intérêts francais*, Paris 1865 p. 174-176.

([101]) It can't be said that these were useless and inopportune measures. As in the Wollo province which was nearly all Moslem at that time, and also in the other neighbouring provinces rose numerous churches and different Moslem leaders, as the same Imam Mohammed Alì (= ras and then negus Mikā'ēl) have been converted to the christian faith with more than 50 thousand Moslems, 20 thousand pagans and half a million of Galla. (Cfr. G. ROHLFS, *Meine Mission nach Abessinien* Leipzig 1883, p. 167-168.

dioceses recently created: five on July 2, 1951 and three others on May 3, 1953([102]).

These have been remarkable advantages derived from the new good order of the Ethiopian Church for its organization and for the spiritual life of the faithful.

So many evils had been caused to the life and activity of the Ethiopian Church by the long vacancies of the seat of the abunas, that often lasted 10, 15, 20 years, and once, even for nearly a century! Many churches were closed to worship; many villages and whole districts remained without deacons and priests to baptize the newborn and instruct the adults because of the prolonged absence of the abuna who should have ordained those who had to replace those who had died. It was a consequence of this situation of long intervals without a metropolitan that several pseudo-abunas did appear.

When a true one did arrive, a multitude of young people, including young boys and children were often ordained priests and deacons, in order to provide an abundant supply for the next long vacancy of the seat of the abunas.

It is probable that the enormous majority of these candidates could not have the adequate preparation for sacred orders which they received because of the very ambiguous way in which they were selected and recruited.

In fact, according to an oral tradition found in Ghešhen Māryām, the candidates considered fit were those marked in the hand with a tattoo of the cross by the monks and priests of the different provinces. Then on the first occasion, the metropolitan used to ordain all the candidates who had the hand tattoed with the cross.

The causes of the vacancy of the seat of the abuna of the Ethiopian Church were many: the long procedures, the obstacles put up by the Egyptian Moslem leaders and the long distances of the place of origin of the abunas; the difficulty of gathering enough money to obtain an Abuna through the gifts to the Egyptian pasha([103]) and to pay the expenses for the journey of the delegation, which amounted to no less than 10 thousand thaler in cash!

It was not difficult to forsee that the appointment of the first

([102]) Cf. Y. MARA, *The Church of Ethiopia*, Asmara 1972, p. 81-82.

([103]) Cf. SAWIRUS IBN AL-MUKAFFA, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. III, Part III, Cairo 1968, p. 184-190.

five bishops and the first Ethiopian metropolitan was the beginning of the end of the jurisdiction of the Alexandrian Church in Ethiopia with the complete religious autonomy of the latter. This happened in fact, as we have already said, when the 116th patriarch of Alexandria Abba Qērlos VI, under the pressure of Emperor Hāylasēllāsē I raised the same primate of Ethiopia, abuna Basilios from "*liqāna pāpāsāt*", or archbishop, to the highest spiritual dignity of patriarch or "*re'sa liqāna pāpāsāt*" with the authority to appoint other bishops and archbishops. For the election of the first Ethiopian patriarch an accord between the Church of Alexandria and that of Ethiopia had been signed(104).

So was realized the long cherished dream and crowned the just aspiration of the Ethiopian people which had been expressed several times during the centuries.

Today the Ethiopian Church is among the most important autonomous Churches with regards to the number of its clergy, faithful, churches and monasteries(105). In fact it has 18 million faithful with some thirty bishops; it is organized in 14 dioceses in the country and another in Jerusalem; it has missions abroad: in the Sudan, in Jibuty, in the United States of America, in Tobago, Trinidad, Guyana, Canada, Great Britain, Germany.

And we could say that it is definitely on the way to a brighter future as member of international organizations such as the World Council of Churches, the All-African Conference of Churches and the Oriental Orthodox Churches and Christian Relief and Development Association which fight for the promotion of peace, human rights and for the progress of mankind.

But we can't but notice also that since 1974, the Ethiopian Church is living in a special climate of deep change in Ethiopian society and is therefore going through a very delicate moment of its history.

P.O. Box 50 Abba Ayele' TAKLAHĀYMĀNOT
Dessié
Ethiopia

(104) Cf. ABBA AYELE TAKLAHĀYMĀNOT, *Christological Doctrine*, p. 35-37.
(105) Cf. IDEM, *Ibidem*. . ., p. 48-51.

APPENDIX

LIST OF THE EGYPTIAN BISHOPS APPOINTED FOR THE ETHIOPIAN CHURCH AND OF THE KINGS IN THEIR TIMES

List n. 5 = Aklilaberhān Woldaqirqos, in *Maṣĕḥēta Amin.* (= Booklet on the faith), Addis-Abebà 1946 e.c. (= 1953), p. 98-101.

Names and numbering	Contemporary Kings
1. Abbā Salāmā Kasātē Bĕrhān	In the time of Abrahā & Aṣbĕhā
2. Salāmā II (Mināś)	
3. Pēṭros	
4. Mātēwos	
5. Mārqos	
6. Yohānnĕs	
7. Gabriel	
8. Yohānnĕs II	
9. Gabriel II	
10. Mināś	
11. Mikā'ēl	
12. Yĕshāq	
13. Sĕm'on	
14. Pēṭros	
15. Mikā'ēl	
16. Gabriel	
17. Yoḥānnĕs III	
18. Mātēwos II	
19. Mikā'ēl III	In Ymereḥānnā Krĕstos & Gabra Māryān
20. Sĕm'on II	
21. Yoḥānnĕs IV	In the time of Gabra Māryām
22. Mārqos II	
23. Abrĕhām I	
24. Gērlos I (Qērlos)	In the time of Lālibelà & Ne'akuto la-Ab.
25. Taklahāymānot, Ethiopian	
26. Yoḥānnĕs V	Successor of Taklahāymānot in Agbe'a Ṣĕyon times.

Names and numbering	Contemporary Kings
27. Mikā'ēl	
28. Sĕm'on III	
29. Pēṭros III	
30. Mātēwos III	
31. Yā'qob I who ordained Filpos	
32. Fiqṭor	
33. Qērlos I	
34. Qosmos I	
35. Yosṭos I	
36. Mikā'ēl V	
37. Gabriēl IV	
38. Mikā'ēl II	
39. Mātēwos IV	
40. Yosāb I	
41. Yosēph I	
42. Qosmos II	
43. Filātāwos I	
44. Pēṭros IV	
45. Yoḥānnĕs VI	
46. Fiqṭor II	
47. Yosṭos II	
48. Bārmeyā	
49. Mikā'ēl VII	
50. Gabriēl V	
51. Minās III	
52. Yoḥānnĕs VII	
53. Yoḥānnĕs VIII	
54. Abrehām II	
55. Mārqos III	
56. Maqāres	
57. Mikā'ēl VIII	
58. Mātēwos IV	
59. Mikā'ēl IX	
60. Gabriēl VII	
61. Yoḥānnĕs IX	
62. Qērlos II	
63. Minās III	
64. Mātēwos V	
65. Mikā'ēl X	
66. Gabriēl VII	
67. Mārqos VI	
68. Gabriēl VIII	
69. Matēwos VI	
70. Yoḥānnĕs X	
71. Minās IV	

Names and numbering	Contemporary Kings
72. Mārqos VII	
73. Krĕstodolu	
74. Zakāryās	
75. Filātāwos II	
76. Suntĕyos	
77. Gabriel IX	
78. Yoḥānnĕs XI	
79. Mikāē'l XI	During the reign of Zar'a Yā'qob
80. Gabriel X	In the time of king Ba'eda Māryām
81. Bartālomēwos	
82. Mātēwos VII	During the reign of Eskĕndĕr
83. Yoḥānnĕs XII	
84. Mārqos VII	In the time of Nā'od
85. Yĕshāq IX	
86. Kālādyānu	
87. Pēṭros V	
88. Mātēwos VIII	During the reign of Nā'od
89. Sĕm'on IV	In the time of Lĕbna Dĕngĕl
90. Yosāb II	During the reign of Galawdēwos
91. Mikā'ēl XII	
92. Mātēwos IX	
93. Mārqos X	
94. Pētros VII	
95. Sĕm'on V	In the time of King Sersa Dĕngĕl
96. Mārqos IX	During the reign os Susneyos
97. Mikā'ēl XII	In the time of king Fāsil
98. Yoḥānnĕs XIII	» »
99. Krĕstodolu II	During the reign of Yoḥānnĕs I
100. Sinodā	» »
101. Mārqos	In the time of Iyāsù I Adyām Sagad
102. Krĕstodolu III	During the reign of hāṣē Dāwit
103. Yoḥānnĕs XIV	In the time of Bakāffā
104. Yosāb III	In the time of Iyāsù II Alam Sagad
105. Maqārios	
106. Qērlos IV	In the time of ras Alì the great
107. Salāmā III	During the reign of Tēwodros
108. Atanātēwos	In the time of King Yohānnĕs
109. Pēṭros	» »
110. Mātēwos IX	During the reign of hāṣē Menelik

"Later on since to Emperor Hāylasĕllāsē was given the task of building the honour and the power of his people, and because it was

the will of God, the Ethiopian Church could have had in 1921 e.c., (= 1929) bishops chosen from among its citizens and sons. In the second place after Emperor Hāylasĕllāsē returned victorious and strengthened the independence of the country, he took great interest in the rights of our Church so that in 1943 e.c. (= 1951) the Ethiopian Church obtained at long last its due right of having the first Ethiopian Metropolitan".

RECENSIONES

Aethiopica

AṢMA GIYORGIS and his Work. *History of the Gāllā and the Kingdom of Šawā,* edited by BAIRU TAFLA. (= Äthiopische Forschungen herausgegeben von Ernst HAMMERSCHMIDT, Bd. 18), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH-Stuttgart 1987 S. 1054.

È una cronaca dei Galla e quindi dell'Etiopia, ricostruita da uno storico etiopico, nei primi anni del secolo attuale.

Attraverso le fonti orali e i documenti scritti, Aṣma Giyorgis (m. 1915), persona colta, in grado anche di leggere latino e lingue europee, narra le vicende di un popolo, dalle leggendarie origini, fino ai secoli dell'età moderna, dal 1500 al 1900. Il primo monarca ad essere presentato è Galāwdēwos. Ma il successore, Susenyos, occupa nella cronaca un posto di gran lunga più importante.

Durante il suo regno le vittorie si moltiplicano. Anche i rapporti con l'Occidente acquistano sotto di lui particolare rilievo. I Gesuiti godono dei suoi favori, tanto che sembra attuarsi l'unione della Chiesa etiopica con la Chiesa di Roma. (L'autore si era convertito alla Chiesa cattolica, cfr p. 64-66). Poi viene Fāsiladas e sconfessa la politica ecclesiastica di Susenyos, seguito in ciò da Tēwodros, da Giyorgis II, da Yohannes IV, da Menilek II, ecc.

La seconda parte della cronaca riprende altri aspetti di epoche già trattate nella prima. Quindi si sofferma sul negus Menilek, durante il regno del quale opera il missionario Massaia, gli Inglesi arrivano a Maqdala, gli Italiani procurano armi e chiedono in cambio favori commerciali e possedimenti. Ma i loro soldati comandati dal Baratieri vengono sconfitti ad Adwā. L'Etiopia fa parlare di sé il mondo, grazie al suo imperatore che annienta le truppe straniere penetrate nel suo regno.

L'opera che, oltre a trattare delle varie etnie dell'impero etiopico e, in particolare, dei Galla, Oromo e Sidama, espone con taglio locale le vicende della storia etiopica, era rimasta finora manoscritta in codici, uno dei quali, *éthiop. 302,* della Nationale di Parigi, è stato qui riprodotto fotostaticamente.

A fronte del testo amarico originale c'è la versione inglese con note di commento. Il tutto è preceduto da un'adeguata bibliografia (nella quale tuttavia l'ordine alfabetico è quello delle sigle e non degli autori. Bisogna scorrerla tutta per constatare l'eventuale assenza di un lavoro che avrebbe dovuto trovarvisi). Vi è poi un'introduzione sui Galla, sull'autore e il suo scritto (avremmo voluto più ordine e chiarezza sui dati biografici e codicologici). C'è

poi una tabella di conversione di tutti i dati cronologici menzionati nel testo, con riferimento al calendario etiopico e al calendario gregoriano. Il volume contiene, infine, un dizionario di tutti i nomi propri e dei termini tecnici ricorrenti nel testo e un indice analitico.

Si tratta dunque di un notevole contributo alla storia etiopica finalmente messo a disposizione di chi voglia giovarsene. È un prezioso servizio reso in tal modo alla scienza dal non veggente etiopico Bairu Tafla, che ha già dato altre buone prove in etiopistica.

Segnaliamo che purtroppo alcune pagine, (nella nostra copia da p. 833 a p. 848) sono così trasparenti che il neretto del testo amarico, stampato sul v°, disturba la lettura della traduzione, stampata nel r°.

A p. 956 la voce del dizionario biografico dedicata a Pedro Paez è tronca e si confonde, senza soluzione di continuità, con la voce dedicata a Pio IX, a sua volta acefala.

V. POGGI S.J.

Edward ULLENDORFF, *Studia Aethiopica et Semitica*. (=Äthiopische Forschungen herausgegeben von E. Hammerschmidt, Bd. 24), Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH - Stuttgart 1987, p. XIV + 326.

Sono diciotto studi dell'A. già a suo tempo pubblicati in periodici scientifici e raccolti qui in uno stesso volume, sotto due rubriche, *Aethiopica* (11 studi) e *Semitica* (7 studi).

La prima rubrica raccoglie una ricca gamma di lavori che vanno da *Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity* (il più importante dei saggi, a detta dello stesso A. nell'*Introduction*), al secondo e all'undecimo (*Hebrew, Aramaic and Greek: The Versions underlying Ethiopic Translations* of *Bible and intertestamental Literature* e *The Challenge* of *Amharic)* nei quali l'A. esercita la sua grande competenza filologica; al terzo, al quarto e al nono saggio, con edizione di documenti storici (*The 1897 Treaty between Great Britain and Ethiopia, The Anglo-Ethiopian Treaty of 1902, A Letter from the Emperor Theodore to Queen Victoria, The Amharic Text of the last two Pronouncements* of *Emperor Haile Sellassie);* al sesto e al settimo saggio, con edizioni di lettere indirizzate a Eugen Mittwoch o da lui conservate *(Some early Amharic Letters, Some Amharic and other Documents from the Eugen Mittwoch Nachlaß*); all'ottavo studio che tratta della residenza inglese dell'imperatore durante la occupazione fascista dell'Etiopia *(Haile Sellassie at Bath);* fino alla traduzione dall'amarico di ricette gastronomiche etiopiche, *(Ethiopian Good Food Guides).*

La seconda sezione inizia con tre studi filologici (*Comparative Semitics, Ugaritic Marginalia IV* e *The Bawdy Bible)* quest'ultimo sull'osceno nella Bibbia: «The Old Testament may at times be bawdy in both substance and expression; it never is lascivious, salacious or sly» (p. 244). «There is in the Hebrew Bible... a healthy and unabashed outspokenness which, in a sense, constitutes one of the great glories of the Old Testament» (p. 261).

Vengono in seguito le recensioni di D. BIALE, *Gershom Scholem*, London 1979, e di W. HAAS (ed.), *Writing without Letters*. Mentre da un libro di Rosa KATZ l'A. prende lo spunto per scrivere un saggio sul filologo D. H. Baneth.

L'ultimo saggio è un *obituary* che rende il dovuto omaggio al grande etiopista polacco, prematuramente scomparso, Stefan Strelcyn.

La raccolta fa onore all'A. e all'Editore.

V. POGGI S.J.

Arabica christiana

René R. KHAWAM, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*. Préface de Henri-Irénée Dalmais. Les éditions du Cerf, Paris 1987, p. 234.

«On connaît mieux les Aztèques de l'ancien Mexique que les chrétiens d'Orient» (p. 11). Avec cette phrase lapidaire Khawam aborde un thème en même temps méconnu et important, une lacune vivement ressentie spécialement dans la tentative contemporaine de comprendre l'autre, parfois négligée durant des siècles.

Le titre lui-même peut attirer l'attention de tous ceux qui voudraient essayer de comprendre l'univers oriental, mais qui se sentent rebutés par la barrière d'une culture aussi différente de celle à laquelle ils sont habitués. En effet, le choc culturel dans ce domaine est bien connu; il suffit de penser aux difficultés presque insormontables que présentent les langues orientales.

Pour cette tâche si difficile l'auteur semble être tout à fait préparé. Né à Alep au nord de la Syrie, où il a vécu longtemps, il s'établit en France après la deuxième guerre mondiale. Il est l'auteur de nombreux livres sur le monde arabe, qui vont des traductions à des romans et des livres d'introduction à la culture arabe (cfr p. 8). Membre de l'Église qui se nomme elle-même «grecque, catholique, melkite», (cfr p. 7) il allie une connaissance solide à une foi éclairée.

En conséquence, on lit le livre avec plaisir. Pour l'occidental, tenté de comprendre les choses selon ses propres catégories, le livre donne un témoignage valable d'un monde qui échappe précisément à ces catégories. On plonge, dès le premier chapitre, dans cette union de la pensée et de la vie, qui est si bienfaisante pour ceux qui pensent que l'Orient n'a rien à offrir. Tous ses renseignements sur la musique, par exemple à propos de Flavien et Chrysostome, (p. 35), éclairent des aspects d'habitude peu connus et enrichissent nos connaissances des Pères, qui dans les manuels sont présentés d'une manière trop scolaire. «La ligne du développement de la poèsie liturgique est continue depuis saint Éphrem jusqu'au Damascène, en passant par Romanos le Mélode, Sévère d'Antioche et d'autres intermédiaires encore à découvrir» (cfr p. 38s).

L'héritage intellectuel qui nous intéresse le plus ici, c'est le «trésor dogmatique» (p. 48). Ce qu'on vient d'apprendre sur l'arrière-fonds du dogme,

sur la philosophie (p. 93-109) et la théologie (p. 111-126), rendent plausibles beaucoup de définitions qui autrement sembleraient sans connection avec la vie. L'âme comme «microcosme, un monde en petit» (p. 100) et le mode d'être de la personne comme «sortie de soi» (p. 184) concrétisent la définition abstraite de la personne chez le Damascène (p. 101). Tout cela est parsemé de renseignements sur la transmission des textes grecs à travers leur traduction en arabe (p. 105). La reconstitution du milieu aide, par le moyen d'anecdotes (cfr ce qu'on raconte sur la bataille de Yarmouk, p. 147), d'hymnes (cfr la belle hymne d'Éphrem sur saint Pierre, p. 156-158), d'entrer dans ce monde inaccessibile. La liste des six papes d'origine syrienne (p. 162) et celle des sept papes d'origine grecque (p. 165s) nous rappelle des temps anciens plus internationaux que le nôtre. Surtout, les renseignements sur l'origine du crucifix et le rôle des nestoriens dans la genèse de cette dévotion, les comparaisons entre l'histoire de l'iconoclasme à Byzance et celle des œuvres d'art à Rome, (p. 183ss) ajoutent beaucoup à l'intérêt du livre. Le tableau synoptique, la liste des patriarches de Constantinople et des Papes et l'index des noms propres le rendent encore plus utile.

Le lecteur sera peut-être déçu à cause du titre. «L'univers culturel des chrétiens d'Orient» peut paraître un titre prétentieux. Le monde oriental est très vaste, et ici on ne touche, comme le remarque H.-I. Dalmais, que le monde arabe. On serait même tenté de dire que ce livre ne traite que du monde culturel de saint Éphrem et de saint Jean Damascène. Toutefois, quand on pense que la parole de Jugie à propos de ce dernier, «le Damascène a été mal servi par l'histoire» (p. 61), vaut aussi pour l'Orient chrétien en général, on peut donc être satisfait du contenu de ce livre à titre de «réparation».

E. G. Farrugia, S.J.

Louis Massignon, *L'hospitalité sacrée.* Préface de René Voillaume. Textes Inédits présentés par Jacques Keryell. Nouvelle Cité, Paris 1987, p. 484.

L. Massignon è noto agli islamisti e a coloro che si interessano al dialogo islamo-cristiano. Questo singolare personaggio, con la sua attività di studioso e più ancora con la sua mistica dell'ospitalità, ha senz'altro contribuito all'evoluzione dell'atteggiamento della Chiesa Cattolica nei confronti dell'Islam, facendola approdare alla Dichiarazione sulle religioni non cristiane del Concilio Vaticano II e all'attività del Segretariato per i non cristiani. A ragione, su Massignon sono stati celebrati, nel 1983, in occasione del centenario della sua nascita, congressi scientifici al Cairo, a Ravello, a Palermo e a Parigi.

Ma questo libro non si limita ad accrescere le nostre conoscenze su Massignon, pubblicando brani di 253 lettere e altri suoi testi inediti(sul concetto mistico di *badaliya* o sostituzione, l'associazione da lui fondata cui appartenne anche Giovanni Battista Montini, poi Paolo VI). Esso rivela inoltre la

personalità di una donna che Massignon incontrò la prima volta nel 1912, quindi una seconda nel 1934 e con la quale mantenne da allora fino alla morte un nutrito scambio epistolare, diventandone come il maestro di spirito. Non che Mary Kahil (n. Damietta 1889-m. Cairo 1979), questa eccezionale egiziana di padre siriano e di madre tedesca, dubitasse mai della propria «arabicità» o avesse bisogno di sostegni o di guide.

Sapeva benissimo il fatto suo, come dimostrò nel partecipare attivamente al movimento femminista egiziano, nel fondare e sostenere il centro di Dar es-Salam, nel prendere iniziative di grande portata culturale e nell'impiego illuminato ed efficace delle proprie ricchezze materiali e spirituali. Ma la comunanza di intenti e la partecipazione di molte delle stesse intuizioni ravvicinarono queste due grandi anime che devono perciò essere riconsiderate insieme anche dallo storico.

Tuttavia le somiglianze non appiattiscono i rilievi. Le due personalità, pur collaborando mirabilmente, rimangono diverse. L'A., nel rispetto della documentazione, non manca di sottolineare un aspetto di Mary Kahil che non appare altrettanto manifesto in Massignon.

Mary che, come Massignon, aveva caro il dialogo islamo-cristiano, manteneva un altro impegno costante: «promuovere la letteratura araba cristiana perché essa darebbe alla cristianità arabofona sostegno, slancio, ragion d'essere, dignità e giustificazione culturale» (p. 113). Ed essendo noi stessi convinti di simile tesi, siamo perciò molto riconoscenti a J. Keryell per aver pubblicato una documentazione inedita nella quale figurano anche brani di lettere e carnets di Mary Kahil rivelanti tratti salienti di questa genuina figlia dell'Oriente Cristiano.

V. Poggi S.J.

Archaeologica

Hansgerd Hellenkemper und Friedrich Hild, *Neue Forschungen in Kilikien.* Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini, Bd 4 (= Österreichische Akademie der Wiss. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 186. Band). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1986. I vol. 21, 29,5 cm., S. 144 mit 201 Abbildungen auf Tafeln und 24 Abbildungen im Text.

Nell'ambito della preparazione della TIB 5 (Kilikien und Isaurien) Hansgerd e Friedrich Hild intrapresero successivi viaggi negli anni 1983-84-85. I risultati di queste esplorazioni, non tutti indicati per essere integrati in un volume della TIB, ma che d'altra parte meritavano di essere portati a conoscenza degli studiosi, sono stati raccolti in questa pubblicazione che si affianca così alle tre monografie già apparse e destinate a completare i singoli volumi della TIB.

Gli autori hanno inteso collegare la loro opera a quella compiuta nella stessa regione da precedenti esploratori austriaci, iniziando dal 1836. Di là il

titolo: *Neue Forschungen*... e, a mo' di introduzione, una storia delle precedenti iniziative. L'esplorazione, in questo volume, riguarda la costa meridionale dell'Asia Minore partendo dal golfo di Taşucu, a nord di Silifke, fino ad Iskenderum (Alexandria kat'Isson) con una escursione sugli altopiani a nord di Olbia.

Con riferimenti alle carte nautiche antiche e medievali vengono identificati e descritti località e ruderi. Questi ultimi, con eccezione dei castelli che sono posteriori al sec. XII, appartengono ad insediamenti rurali anteriori al sec. VI. Numerose relativamente le basiliche cristiane a tre navate; segnaliamo quella di San Panteleimon ad Aphrodisias, quella *extra muros* di Elaioussa-Sebasté, notevole per le sue dimensioni, quella di Tarso consacrata a San Paolo, oggi Eski cami. Parimenti il monastero di San Teodoro, costruito sulle rovine del santuario di Apollon Sarpedonios presso Mylai. Tutti questi ruderi testimoniano la presenza di fiorenti communità cristiane lungo tutta la costa come anche lo spopolamento successivo al sec. VI.

Tre carte geografiche, numerosi schizzi e 201 bellissime fotografie permettono al lettore di farsi un'idea concreta dello stato attuale delle rovine.

P. STEPHANOU S.I.

I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNANDEZ OFM, *Inventaire du Jébel Baricha.* Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. (=Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor N. 33) Éditions de la Custodie de T. S., Jerusalem 1987, p. 212 + p. 56 di fotografie + carta geografica.

Questa volta i tre Francescani meritevoli degli studi siriaci fanno prospezioni archeologiche sul campo, nella regione a ovest di Aleppo, o Ğabal Bariša e si servono anch'essi dell'espressione consacrata del Mattern, di «città morte» In questo loro inventario sono descritti 74 siti archeologici, cui sono subordinati altri 63 toponimi, indicanti frazioni o complessi architettonici quali templi, chiese, conventi o moschee, per un totale di 173 unità archeologiche. Per ognuna di queste, si citano i reperti dei successivi periodi cronologici romano, bizantino, medievale e moderno. E si tiene conto della relativa bibliografia, dando per ognuno dei siti i riferimenti agli scritti di Butler, di Mattern, di Tchalenko, ecc.

È dunque una messe abbondante di descrizioni, rilievi, epigrafi, da cui risultano numerosi elementi per risuscitare tutte queste «città morte» ricostruendone la storia. Il testo è infatti riccamente corredato di disegni, di riproduzioni d'epigrafi e di piantine di edifici. E, fuori testo, il volume si conclude con oltre cinquanta pagine in carta patinata con foto di resti edilizi, fregi scolpiti, archi, capitelli e vasche battesimali. Anche la carta topografica acclusa è un utile sussidio nel quale si possono identificare le località descritte. Le stesse Appendici costituiscono un impreziosimento dell'opera. La prima distingue i conventi già menzionati o studiati da predecessori, da quelli ricordati qui la prima volta. La seconda dà un elenco di tutti i conventi citati, classificandoli, in base alla rispettiva dimensione, in piccoli, medii e gran-

di. La terza appendice elenca e caratterizza i villaggi moderni situati sulle rovine di agglomerati precedenti e quelli invece le cui rovine rimasero poi abbandonate. Quindi elenca tutti gli edifici isolati descritti.

L'opera desta in noi ammirazione per la pazienza e il lavoro che è costata. Come gli AA. affermano «il numero di edifici religiosi scoperti attesta l'esistenza di un Cristianesimo ricco di vitalità che conobbe il suo massimo sviluppo nell'ultimo secolo dell'era bizantina [cioè nel secolo precedente l'avvento dell'Islam]» (p. 7).

Ci permettiamo tuttavia una critica agli AA. Alla loro équipe così bene affiatata deve aggiungersi un filologo che traslitteri i toponimi in maniera scientifica e ne dia, eventualmente, una lettura semantica. Qualche rara volta gli AA. lo hanno fatto, dicendoci, per esempio, che Banakfour e Bafettin significano, probabilmente, la casa di Niceforo e la casa di Aftonia (p. 15) o che Tourlaha significa «montagne de Dieu» (p. 199). Ma sempre bisognerebbe dare una lettura semantica del dato linguistico, almeno dubitativa. Inoltre il filologo dell'équipe dovrebbe dare sempre una interpretazione dei dati epigrafici inediti, a meno che non siano riprodotti fotograficamente, cioè accessibili nella riproduzione così come nell'originale (se non altro in teoria). E dal momento che gli AA. si ripromettono di pubblicare gli inventari del Ǧabal al-'Ala, del Ǧabal Wastani e del Ǧabal Duwayli, mi auguro che in essi sia riservata alla filologia tutta la parte che le spetta.

V. Poggi S.J.

Armenica

Hermann Goltz (Hg.), *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* (= Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 [A 96]) Halle (Saale) 1987, p. XIX + 368.

Chi ha letto *Die vierzig Tage von Mussa Dagh* di Franz Werfel non dimentica la figura di Johannes Lepsius. Ma la realtà supera la creazione artistica. Questo dotto missionario fondatore della rivista *Der Christliche Orient und die Muhammedaner Mission*, esplicò già all'epoca dei massacri degli Armeni del 1895-1896 un'azione sensibilizzatrice dell'opinione pubblica e intervenne praticamente con orfanotrofi e opere sociali a Urfa. Quando poi durante la prima guerra mondiale i massacri si ripeterono in misura ancora più vasta e la Germania ufficiale ignorò volutamente quelle colpe delle quali l'impero ottomano suo alleato si macchiava, Lepsius levò in vari modi la sua voce in difesa del popolo armeno. Oltre a incontrare personalmente ministri turchi, sia pure senza risultato, pubblicò documenti, raccolse fondi. Fece insomma il possibile per arrestare il genocidio o almeno per alleviare le penose condizioni dei superstiti. E il popolo armeno non ha mai dimenticato l'amore disinteressato di Johannes Lepsius, manifestandogli da allora perenne riconoscenza.

Infatti questi Atti del Simposio che si è tenuto i giorni 18 e 19 febbraio 1986 all'Università Martin Lutero di Halle, nel sessantennio dalla morte di Johannes Lepsius, si aprono (dopo breve premessa dell'organizzatore, prof. H. Goltz) con un messaggio spirituale del Katholikos Vasken I, Patriarca di Ečmiazin, dove il Lepsius viene chiamato «consolatore nell'immane tragedia della nazione armena e coraggioso avvocato nel difenderne i diritti» (p. 2). Gli Atti contengono ancora alcuni indirizzi di saluto del Rettore dell'università, del vescovo rappresentante la conferenza delle Chiese evangeliche della Repubblica Democratica Tedesca, dell'Esarca patriarcale della Chiesa russa residente a Berlino, e dell'ex-presidente della Società tedesco-armena. Vengono quindi tre conferenze principali, la prima biografica, sul Lepsius, tenuta dall'organizzatore del simposio H. Goltz; la seconda, di M. Krikorian, sui rapporti scientifici ed ecclesiastici tedesco-armeni alla fine del secolo scorso; la terza, di M. R. Lepsius, su giovinezza e formazione scientifica di Johannes Lepsius.

Le quindici conferenze minori trattano del regime dei Giovani-Turchi (J. Glasneck); della reazione degli orientalisti tedeschi alla sorte degli Armeni nell'impero ottomano (P. Nagel); del Katholicos Karekin I Hovsepian (S. Sarkissian); dall'armenologo J. Marqwart (J. Irmscher); dei meriti dei Mechitaristi nel conservare e promuovere la cultura armena (B. L. Zekiyan); del contributo tedesco e specialmente di H. von Treitschkes, alla storia delle comunità cristiane dell'impero ottomano nel secolo scorso (B. Malich); dell'atteggiamento di membri della Facoltà teologica di Halle circa la tragedia armena (A. Sames); degli interventi di W. E. Gladstone in favore degli Armeni oppressi (F. Heyer); dei rapporti umanistici e politici tra Germania e Armenia (B. Brentjes); di ricerche geografiche e scientifiche tedesche sull'Armenia del secolo scorso (J. Breuste); della politica zarista contraria ai nazionalismi armeno e georgiano (A. Anderle); della reazione alla tragedia armena nella stampa e nella letteratura russa (Chr. Hannick); di J. Lepsius e Stundisti (H.-Chr. Diedrich); del dialogo ecumenico con le antiche Chiese Orientali nel corso del nostro secolo (M. Sens); dell'opera pacifista della Chiesa Apostolica armena (G. Bassarak).

La serie di queste *Conferenze* che si succede cronologicamente a seconda che furono lette il primo o il secondo giorno, è interrotta da due sermoni, tenuti durante il servizio religioso ecumenico, dal vescovo armeno Nerses Bozabalian e dal vescovo della Chiesa evangelica di Magdeburgo, Chr. Demke.

Vengono quindi i discorsi conclusivi di G. Kretschmar, del vescovo Nerses B. e di H. Goltz. Il libro riporta ancora 5 contributi che non furono letti al simposio, ma consegnati per iscritto: su Karen Jeppe, missionaria danese di cui pure gli Armeni conservano riconoscente memoria (W. Beltz); su J. Lepsius nel contesto del massacro degli Armeni (R. G. Sahakjan); sul movimento tedesco in favore degli Armeni (R. S. Korchmazjan); su documenti e letteratura armeni riguardanti l'attività umanitaria del Lepsius (M. V. Arzumanjan); su attività protestanti alla fine del secolo scorso attraverso la rivista *Ararat* (L. Chr. Ter-Mkrtitschjan). Gli ultimi quattro contributi sono in lingua russa. E c'è ancora un allegato che studia la reazione britannica alla tragedia armena attraverso il libro di A. Nassibian (Th. Kleinknecht). Una lista dei

partecipanti al simposio, un indice dei nomi e uno dei luoghi, occupano le ultime pagine di questo volume, corredato pure di fotografie di documenti e di persone.

Plaudiamo di tutto cuore all'iniziativa di dedicare un simposio al personaggio, vero beato nel senso evengelico perché affamato e assetato di giustizia, nonché pacificatore (Mt 5, 6-9). Ed ammiriamo la maniera con cui si è reso omaggio alla sua memoria combinando il rispetto per l'uomo di religione o aspetto ecumenico del simposio con il riconoscimento delle sue doti di teologo nel livello scientifico dei contributi, da noi letti con estremo interesse. E ci auguriamo che questo simposio porti dei frutti non solo avicinando figli della Riforma come il Lepsius ai figli di una delle più antiche Cristianità, ma anche per quanto riguarda gli scambi culturali tedesco-armeni, che erano fiorenti nel secolo scorso. Infatti Kevork Tscheorekjan, Karapet Ter-Mrktitschjan, Vartapet Komitas, Erwand Ter-Minassiants, Vartapet Housik e Vartapet Yeznik sono menzionati in questo libro precisamente in quanto Armeni che completarono in Germania la loro formazione scientifica, anche godendo l'ammirazione dei loro maestri, per esempio, di A. v. Harnack e Fr. Loofs, nei riguardi di Ter-Mrktitschian.

V. Poggi S.J.

Vrej Nersessian, *The Tondrakian Movement.* Religious Movements in the Armenian Church from the fourth to the tenth centuries. Kahn & Averill, London 1987, p. 146.

Al movimento ereticale tondrachiano, secondo lui distinto da quello pauliciano, l'A. dedica sette capitoli. Il primo introduce il lettore alle fonti principali, armene (Storie di Eraclio, di Leonzio, di Giovanni Drasxanakertc'i, della dinastia Arcruni, di Mosè Dasxuranc'i, universale di Asolik, di Aristakes Lastiverc'i, di Mosè Xorenac'i, Vita di Mastoc'i, di Korion, Confutazione delle Sette di Eznik, Libro delle Lettere, ecc.); arabe (di Bāladurī, di Tabarī, Ibn Ḫurradādbih, di Ya'qūbī, ecc.); bizantine (di Costantino Porfirogenito, di Pietro di Sicilia, di Fozio, di Pietro Igumeno, ecc.).

Il secondo capitolo tratta dei movimenti ereticali verificatisi tra gli Armeni lungo i secoli IV-X: dei Borboriti, dei «Messaliani» e dei Pauliciani. Il terzo capitolo è una panoramica sociopolitica dei territori armeni nei secoli VIII-IX, rivolta a ricostruire il contesto in cui appare, secondo Aristakes Lastiverc'i, il movimento tondrachiano, «rivolta popolare dei contadini e dei poveri delle città contro i feudatari» (p. 35). Quindi, il capitolo quarto si occupa direttamente dell'epoca in cui nacque il movimento.

L'A. legge in Gregorio Magistros che l'emiro kaysita Aplvard I mise a morte il leader dei Tondrachiani, Smbat di Zarehawan, nel decennio 830-840; vi legge pure il carattere politico del movimento (p. 45). Poi, nel capitolo quinto, l'A. argomenta in favore della distinzione dei Tondrachiani dai Pauliciani, dissentendo da chi li identifica, per esempio dalla Garsoian. Per lui, non solo mancano le prove per l'identificazione dei due movimenti; ma la

loro distinzione sarebbe documentata dalla diversa area geografica in cui nascono e dai diversi fattori storici che li provocano.

Il sesto capitolo si sofferma su testi di Gregorio di Narek (*Lettera all'abate di Kcaw*), di Paolo di Taron, di Nerses Snorhali e sulla *Chiave della Verità*, per escludere la continuita tra Pauliciani e Tondrachiani (p. 71).

L'ultimo capitolo indaga sulle cause del movimento, riprendendo idee care ad autori sovietici, già avanzate in pagine precedenti (p. 35 e 45). Lo vede infatti associato a eventi politici e a rivendicazione di diritti proletari nei confronti di nemici interni ed esterni alla società armena (p. 83).

Seguono tre Appendici sul Feudalismo in Armenia, sui Fundagiagiti e su Giovanni, autore della *Chiave della Verità*.

Il volume, corredato da una bibliografia ragionata, da una carta geografica e da un indice analitico, costituisce una ricerca monografica seria che non mancherà di suscitare echi tra gli specialisti e forse risposte da chi si senta direttamente toccato.

V. Poggi S.J.

Basilio Talatinian o.f.m., *Spirito di Dio Padre e Figlio*. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986, p. 130.

Nell'ecumenismo è diventato usuale distinguere tra il «dialogo della carità» e quello «della verità». Dalla «Prefazione» dell'attuale libro si desume che esso contribuisce al secondo tipo di dialogo. L'autore voleva inizialmente descrivere solo la posizione degli Armeni riguardo al Filioque, però man mano si convinse che sarebbe stato meglio trattare della questione in genere (p. 4). Egli parte dal presupposto che argomenti validi per il Filioque ci sono nella Scrittura e in ambedue le tradizioni, orientale e latina. Basta esporli bene. Quindi, si deve approfondire il Filioque, non sopprimerlo. Per raggiungere questo approfondimento, l'autore s'incarica di mostrare l'unicità di principio dello Spirito Santo. Infatti il nome del libro: «Spirito di Dio Padre e Figlio» vuol indicare questa unicità di principio nella dualità degli spiranti.

Ci pare che il libro presenti il caso del Filioque in maniera così chiara da meritare il riferimento qui delle conclusioni principali.

Gli argomenti addotti contro il Filioque sono duplici: la monarchia del Padre e l'ekporeusi dello Spirito (Giov. 15, 26: *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, p. 13), mentre in favore del Filioque si fa appello ai testi scritturistici «Spirito del Padre» e «Spirito del Figlio», «egli mi glorificherà perché riceverà del mio» ecc. Tra i Padri orientali ci si può appellare quasi solo a S. Massimo il Confessore, a S. Cirillo di Alessandria e a Origene (p. 14) in favore del Filioque. L'atteggiamento attuale di molti cattolici è per la soppressione del Filioque. Ma ci sono due diversi punti di vista. Dogmaticamente, anche se non si considerasse il Lione II come ecumenico, il Filioque è stato definito da Papa Gregorio X e da Firenze, che ha constatato l'identità di senso tra la formula greca (*per Filium*) e quella latina (*Filioque*). Il decreto *Ad Gentes* del Vaticano II ha adoperato il *per Filium*. Quanto all'opportunità di

sopprimere il Filioque, l'autore avanza le sue ipotesi. a) Se si paragona il concilio del 381 a quello di Toledo del 589, abbiamo a che fare con due concili che hanno aggiunto al credo pur essendo concili non-ecumenici (Costantinopoli I fu riconosciuto come ecumenico molto più tardi). L'uno ha aggiunto «qui a Patre procedit», l'altro il «Filioque». Quindi se si suol dar torto ai Latini in ragione dell'aggiunta del Filioque, bisognerebbe altrettanto rimproverare ai Padri del 381 la loro aggiunta, «qui a Patre procedit». Quanto all'aggiunta stessa, i Padri del Concilio del 381 hanno cambiato il «para» di Giovanni con l'«ek», facendo dire a Giovanni ciò che non ha voluto dire. b) Nel caso che il simbolo non fosse il frutto del Concilio del 381 ma l'elaborazione di qualche Chiesa particolare greca, non si può parlare del divieto di Efeso (431) di non cambiare il credo, perché non si tratta di un credo della Chiesa universale.

Mentre il Filioque si fa strada tra i Padri latini — tra l'altro, la polemica di S. Agostino sembra diretta contro i Greci — tra i Greci insorge la polemica di Fozio, che aggiunge la parola «solo»: «dal Padre solo». Contro l'argomento di quest'ultimo, tratto dalla monarchia del Padre, si può dire che questa monarchia non impedisce all'evangelista Giovanni di scrivere che tutte le cose sono state create per mezzo del Figlio (Gio. 1, 3) (p. 47). Inoltre, Fozio si serve sia del «para» originale, sia dell'«ek» del credo, quando fa riferimento a Giov. 15, 26 (p. 46).

Di speciale rilievo per l'autore è la posizione degli Armeni. La Chiesa armena professò il Filioque durante i secoli XIII e XIV, ma non senza eccezioni, in quanto i teologi del secolo precedente subirono l'influsso dei Greci (p. 52). Più breve la presentazione delle posizioni dei Siri, alcuni dei quali favorevoli, altri sfavorevoli (p. 59-61).

Il senso giovanneo della frase «qui a Patre procedit» sembra corrispondere a «partenza da presso il Padre» e quindi avrebbe un senso di missione temporale, non di processione (p. 62), come conferma l'uso di «para» col genitivo. Questo viene ribadito anche dal parallelismo presente nella pericope giovannea (p. 63s). Secondo l'A., nessun esegeta moderno sosterrebbe il contrario.

Interessante è l'argomento basato sull'espressione «Spirito del Padre» e «Spirito del Figlio». Per i semiti, il nome indica l'essenza di chi lo porta. Appoggiandosi su G. Duns Scoto, l'A. insiste che «spirito» non vuol dire sostanza immateriale, ma spirazione, originata dall'unica volontà del Padre e del Figlio (p. 72). Quindi, spirito significa potenza, intende dire atto volitivo divino (p. 73). Se «Spirito del Padre» vuol dire che il Paraclito è spirato dal Padre, allora «Spirito del Figlio» significa che lo Spirito è spirato dal Figlio (p. 74). Sempre secondo l'A., l'espressione «Pneuma Theou» (senza articolo) è in grado di spiegare l'unicità di principio della spirazione, essendo un termine generico che abbraccia il Padre e il figlio insieme (p. 82). Seguendo Duns Scoto, la volontà feconda del Padre è comunicata al Figlio prima che sia messa in esercizio. Mentre l'Aquinate ribadisce che la processione per via di volontà segue il processo intellettivo, perché il bene conosciuto dall'intelletto è oggetto della volontà, Scoto insiste che bisogna evitare di dire «con volontà concorde», perché si potrebbe pensare a due principi o due volontà, invece dell'unica volontà che c'è in Dio (p. 84s). L'A. preferisce la teoria di Scoto:

come la creazione dell'universo scaturisce dall'unica volontà delle tre persone, «così l'unica volontà feconda del Padre e Figlio dà la sussistenza allo SS. con la comunicazione dell'essenza divina» (p. 87s). Ma se si attribuisce la generazione del Figlio all'intelletto del Padre e la spirazione dello Spirito all'unica volontà del Padre e del Figlio, insorge l'obiezione che il Figlio si fa con atto del proprio intelletto e lo Spirito con atto della propria volontà (p. 88). In Dio, l'intelletto e la volontà sono comuni alle tre persone.

L'A. è severo con Palamas, ritenendo inconciliabili col dogma della Chiesa alcuni aspetti del suo pensiero (p. 104-106).

Concludendo, l'autore critica la formula «per Filium» come aperta a interpretazioni ambigue (p. 107). Suggerisce anche, per meglio mettere in rilievo l'unicità di principio, che si sostituisca «proceditur» con «spiratur», giacché l'«ek», come si è visto, travisa il senso giovanneo (p. 121). In fine, se lo Spirito è Spirito di Dio Padre e di Dio Figlio, i doni dello Spirito saranno doni paterni e filiali (p. 122).

Il libro è ben scritto, con chiarezza inconsueta e rara capacità di sintesi. La sintesi stessa da una parte è tradizionale, perché non vuole sopprimere il Filioque; d'altra parte riesce a suscitare delle domande che fanno pensare. Forse manca più di ogni altra cosa un poco di ermeneutica, che metta in grado di capire la differenza tra ciò che ne è stato detto e ciò che il testo intende veramente dire al di là della mentalità del tempo (cfr p. 105 e 121s). Il libro è infatti alquanto sbrigativo circa la bibliografia antifilioquista in genere e sul Palamas in particolare. Ci rincresce anche la mancanza di riferimenti alla bibliografia secondaria. Nel frattempo è stato pubblicato l'articolo di V. Peri, «*Il 'Filioque' nel Magistero di Adriano I e di Leone III: Una plausibile formulazione del dogma*», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Roma XLI/1 (1987) 5-25 che mette in risalto altre dimensioni coinvolte nella controversia, per esempio come il raffreddamento della carità oscuri la testimonianza comune della retta fede.

Anche se nell'attuale clima di dialogo una tale sintesi si avvera preziosa per chiarire le posizioni spesso offuscate dalla polemica, non si dimentichi che nell'incontro a Roma tra il Papa e il Patriarca Demetrios il credo fu recitato senza il Filioque.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Ascetica et Mystica

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire, Vol. XIII, Fascicules LXXXVI-LXXXVIII, *Raban Maur-Robert d'Arbrissel*, Beauchesne, Paris 1987, col. 1-704.

Questi tre fascicoli del vol. XIII del DS contengono varie voci che interessano l'Oriente Cristiano.

C'è per es. la voce *Rabboula*, che tiene conto della monografia di Blum. La voce *Rachel et Lia* studia l'interpretazione allegorica delle due sorelle in Filone e nei Padri orientali.

Rader (Matthieu) è il gesuita editore e traduttore di Climaco (non solo della Lettera al Pastore come parrebbe dall'articolo) ma anche di altri testi orientali, come gli atti del quarto concilio di Costantinopoli.

L'art. *Rahner (Karl)* ricorda che il grande teologo contemporaneo iniziò la sua copiosa produzione con un saggio comparativo sui sensi spirituali in Origene e in Bonaventura e rielaborò *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, del nostro antico professore M. Viller, nella sua *Aszese und Mystik in der Väterzeit.*

Se il gesuita *Rainaldi (F.)* non si occupò direttamente di Oriente Cristiano, il suo *Cibo dell'anima* fu però tradotto ed ebbe più di un'edizione libanese in arabo.

Rainer Sacconi era cataro prima di incontrare Pietro Martire e farsi domenicano; perciò espose con cognizione di causa dottrina e spiritualità catare.

Troviamo a proposito le voci su due mistici indù di epoche diverse, *Ramakrishna* e *Râmânuja.*

Il beato *Raphaël de Saint-Joseph* era patriota polacco condannato a morte, graziato e internato in Siberia prima di farsi carmelitano.

Raskol o scisma dei vecchi credenti ha una trattazione proporzionata alla sua importanza nella storia della spiritualità russa.

La figura di *Ratisbonne (Théodore)*, ebreo divenuto sacerdote cattolico, eppure mai dimentico delle sue origini, ha opportuno rilievo.

Di *Ratramme de Corbie* si cita il *Contra Graecorum opposita* che nella seconda metà del nono secolo difende, tra l'altro il *Filioque.*

Il gesuita *Rayez (A.)* ci interessa per i rapporti che ebbe con i Padri Viller e Hausherr, ambedue maestri del nostro Istituto.

La voce *Raymond Lulle* è contributo prezioso su un personaggio che già ai suoi tempi sollecitò la creazione di cattedre orientalistiche, lontane antenate di cattedre del Pontificio Istituto Orientale (cfr Pius XI, *Rerum Orientalium* AAS, XX (1928) p. 279-280). Ci piace leggere che questo *arabicus christianus* «chercha à utiliser des méthodes propres à la tradition arabe pour convaincre Musulmans et Juifs de la vérité du Christianisme» (c. 180). Ma ci sarebbe piaciuto ancora più leggere nell'art. un accenno a simili tentativi già fatti da Cristiani arabofoni del Vicino Oriente (cfr R. Haddad, *La Trinité chez les théologiens arabes*, 1985).

Su *Raymond Marti* si poteva dare più rilievo al *Pugio Fidei* in cui il domenicano attinge ad opere islamiche, per es. al *Munqiḏ min al-ḍalâl* di al-Ġazâlî.

Nell'art. su *Raymond de Penyafort* si fa cenno alla sua concezione missionaria presso l'Islam e al suo zelo per il riscatto di Cristiani trattenuti in ostaggio dai Musulmani.

Raymon Sibiuda è discepolo di Lullo.

L'art. *Recherche de Dieu* è purtroppo esclusivo all'ambito giudaico-cristiano, senza spaziare nella più vasta fenomenologia religiosa.

La voce *Reclus*, suddivisa tra Oriente e Occidente, dà all'Oriente la precedenza non solo per la cronologia ma anche per le forme più austere e paradossali, specie nella tradizione siriaca, a proposito della quale cita il lavoro di Castellana, Fernandez e Peña.

Réconciliation avrebbe dovuto riferire anche sui Padri oltre che sulla Scrittura e sul magistero ecclesiastico.

Nella voce *Recueillement* manca l'aspetto comparativo. Per es., mi sarei aspettato un accenno allo *iḫlāṣ* del Sufismo.

L'art. *Redemptoristes* non accenna al ramo orientale della Congregazione religiosa (cfr *Juvilejna Kniga Redemptoristiv Skhidnogo Obrjady 1906-1956*, Yorktown 1955) né all'attività in Europa Orientale e nel Canadà. Menziona invece opportunamente il Ploussard, redentorista discepolo di Charles de Foucauld.

Règles et Constitutions religieuses avrebbe dovuto dare più spazio all'Oriente Cristiano, tanto più dopo recenti lavori sulla regola di Pacomio, di Basilio e sulle regole monastiche siriache.

Religion non è considerata secondo la fenomenologia, ma secondo la concezione scolastica e berulliana della virtù morale. La voce seguente invece, *Religion et Foi*, riferendo su una problematica che i teologi protestanti Barth e Bonhoeffer hanno espresso con lucidità esasperata, la inserisce a ragione nel contesto della attuale secolarizzazione.

Renier de Saint Laurent è uno degli ultimi esponenti dei centri scolastici medievali di Liegi, dove il greco era in onore, come attesta per es. il rifacimento della Vita di Pelagia.

Mi piace constatare come *Réparation* abbia un'introduzione antropologico-culturale, prima di affrontarne l'accezione cristiana nella Bibbia, nella liturgia e nell'ascesi.

Résignation sarà termine tardo latino, ma il concetto avrebbe dovuto essere ricercato nella Scrittura e nella Patrologia. Al posto dell'A. avrei anche ricordato che «l'abandon que l'on fait radicalement de soi entre les mains de Dieu» (c. 413-414) è traduzione esatta della voce araba *Islâm* con cui i Musulmani designano la loro fede.

L'art. *Respect de l'homme* che prende avvio dalla famosa *Dichiarazione* dell'ONU, avrebbe dovuto ricercarne giustificazioni bibliche e teologiche nel fatto che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, nel comandamento dell'amore di Dio, inseparabile da quello dell'amore per il prossimo e nella direttiva evangelica di fare agli altri quello che vorremmo fatto a noi stessi.

La voce *Retraites spirituelles* consacra appena poche parole all'ambito non cristiano. Avrei voluto invece dati e riflessioni su un'ampia fenomenologia che va dal pellerossa racchiuso nel suo *tepee* sacro, in attesa di essere illuminato dal Grande Spirito, dell'adepto di zen che si raccoglie nella speranza del *satori*, fino allo *'itiqâf* e alla *ḫalwah* musulmani. Il ritiro doveva pure essere studiato maggiormente nell'Oriente Cristiano, non solo in Gregorio di Nissa, nella *Storia Lausiaca* e nella Regola di Basilio (che contempla l'ospitalità nei monasteri ai laici perché ottengano i vantaggi del ritiro) ma come base della stessa anacoresi.

L'art. *Révélation* ha un'introduzione sul genere apocalittico, da Ezechiele, all'Enoch etiopico, a Daniele, all'*Ascensione di Isaia*, alle *Apocalissi di Pietro e di Paolo*, prima di occuparsi del messaggio spirituale dell'ultimo libro del NT.

Révélations privées, nella parte storica, non fa alcun cenno critico alla

visionaria libanese Hindiyyah, sulla quale pertanto molto è già stato scritto, oltre ad esserci dossiers inediti a Propaganda.

Rhenane Mystique comprende Meister Eckhart, il cui pensiero ascetico presenterebbe analogie con aspetti dello zen.

Per *Riccoldo da Monte di Croce* non si cita ancora il saggio dello stesso A. della voce, *Le Contra legem Sarracenorum de Riccoldo da Monte di Croce* in *Memorie domenicane* 1986 (cfr OCP 1987, 475-476).

Richard Fitzralph, il domenicano irlandese del secolo XIV, detto *Armachanus* perché arcivescovo di Armagh, scrisse di Chiese Orientali e specialmente della Chiesa Armena, nella *Summa in questionibus Armenorum*, Paris 1511.

Rionden (Henri) gesuita della Missione armena, di cui fu superiore, scrisse una monografia storica sul Beato Gomidas, martire a Costantinopoli nel 1707. Ma fu ancora più famoso come biografo del generale dei Gesuiti, Roothaan, di Madre Jacoulet e come scrittore ascetico.

Per finire, alla voce *Rites* pur introdotta da considerazioni antropologico-culturali e sociologiche, rimproveriamo di non citare Van Gennep e Turner, di non insistere abbastanza sulla semeiotica e la simbologia, come di essere povera sotto l'aspetto liturgico e teologico. Eppure i diversi riti cristiani rispecchiano diverse spiritualità.

Il complesso comunque delle voci è sempre all'altezza della fama che il DS gode come indispensabile strumento di lavoro scientifico.

V. POGGI S.J.

Canonica

Joseph PRADER, *Il Matrimonio nel Mondo*. Celebrazione — nullità e scioglimento del vincolo. Con prefazione del Prof. Alberto Trabucchi e introduzione del Prof. Dr. Murad Ferid. Edizioni Cedam, Padova, 1986 (seconda edizione aggiornata), p. xxviii + 632.

In this revised edition J. Prader has brought up to date and enlarged his comprehensive review of marriage legislation throughout the world which was first published in 1970. He was first stimulated to make this collection of matrimonial law by the great increase in recent years in marriages between citizens of different countries which resulted from the increase in tourism and emigration. In the intervening years since the first edition this problem has become even more serious so that Prader's handy collection is more useful than ever.

Part I (p. 3-46) gives a systematic account of marriage as it appears in the main juridical systems: civil and religious marriage in Europe and in countries influenced by European law (chapter I), marriage according to Islamic law (chapter II), in African countries (chapter III), and in Central Asia and the Far East: Chinese, Hindu and Indonesian marriage legislation (chap-

ter IV). Part II (p. 49-621) provides an account of the current marriage legislation in 111 countries (12 more than in the 1970 edition) arranged in alphabetical order from Afghanistan to Vietnam.

Prader deals with each country systematically in the following way. He provides first of all information on the political constitution, the size of the population and the principal religions of the country in question. This is followed by a general outline of its marriage legislation together with useful bibliographical notes for those who wish to go more deeply into the subject. He then deals with five main topics: I. Conditions required in those wishing to marry, including an account of the legal impediments. II. The various forms of celebrating marriage recognized by the state. III. The legislation concerning marriage of citizens when abroad and of foreigners resident in that country. IV. The relationship between marriage and citizenship when foreigners are involved. V. The legislation on nullity, divorce and separation. On each of these topics the information is accompanied by precise references to the law in question.

This is an invaluable collection of up-to-date information on a subject that is of increasing importance today, given the ever-increasing movement of peoples and the consequent intermarriage between persons belonging to different countries and religious traditions. It will be extremely useful to canon lawyers, jurists and sociologists.

Prader does not pretend to offer an evaluation of the legislation. He simply provides a factual description. However, his world-wide view of modern approaches to this most central of human institutions compels the reader to reflect on what marriage means to the people of our time. Particularly interesting and important for the European reader is the information provided on Islamic matrimonial law, both in the systematic account of Part I and in that of Part II of the legislation of those countries where the population is predominantly muslim. Today, when there are more than five million muslims in western Europe and mixed marriages between muslims and non-muslims are ever more frequent, this book is a needed and most welcome source of detailed information.

Moreover, the book is of great practical value for the canon lawyer for the following reason. According to the revised canon law, both for the Latin Church and for the Eastern Catholic Churches, in a mixed marriage between a catholic and a non-catholic, the non-catholic party is bound by the diriment impediments laid down by the law — both civil and religious — to which he or she is subject. This means that the canon lawyer will have to inquire into a great variety of marriage laws, both civil and religious, when assessing the status of a particular marriage involving persons who are not catholics. For this purpose J. Prader has provided an excellent and reliable reference-book. It should, therefore, be in the library of every church tribunal.

Cl. Gallagher S.J.

Encyclopaedica

CENTRE NATIONAL de la RECHERCHE SCIENTIFIQUE, Institut de recherche et d'histoire des textes, *Répertoire international des Médiévistes. International Directory of Medievalists* I/A-K, p. X + 1-653. II/L-Z, p. 654-1259 + IX. K. G. SAUR, Paris-London-New York *1987.*

In questo repertorio figurano 4927 nominativi di accademici o di studiosi (tra cui un parroco, il n. 4044, il direttore di una compagnia di navigazione, il n. 3544) che hanno stampato o si preparavano a stampare su argomenti medievali nel periodo di tempo che va dal 1974 al 1980. Questi nominativi con i relativi dati bibliografici, con le qualifiche e i rispettivi indirizzi, corredati anche del numero telefonico, sono stati raccolti dal famoso centro scientifico francese, con ammirevole sforzo di universalità. Infatti, le lingue native dei recensiti sono 25 e le nazioni cui appartengono sono 43, dell'Africa, dell'America, dell'Asia e dell'Europa.

Ci troviamo di fronte a uno strumento di lavoro nel quale sono raccolti circa 50.000 titoli di libri o articoli sul Medioevo. Oltre a desumerlo eventualmente dai titoli dei lavori il lettore trova anche presso il singolo nominativo le specialità cui egli si dedica, secondo le seguenti rubriche: antropologia, araldica, archeologia, codicologia, Cristianesimo, diplomatica, diritto canonico, diritto istituzionale, edizione di manoscritti e fonti, epigrafia, eresiografia, filologia, filosofia, genealogia, geografia, Giudaismo, iconografia, Islam, letterature comparate, matematica, medicina, musicologia, numismatica, paleografia, prosopografia, relazioni internazionali, scienze, scuole, sigillografia, società, storia dell'arte, storia dell'idee, storia delle religioni, storia militare, storie nazionali, storiografia, teologia. Per questo complesso di 37 rubriche, alcune delle quali, come Cristianesimo, Giudaismo, Islam, storia dell'arte, teologia, anche troppo vaste, un indice, alla fine del secondo volume, rimanda ai singoli nominativi in ordine alfabetico (c'è qualche rara eccezione: per es. Impellizzeri viene dopo Irmscher, Krämer dopo Kralik) aventi ciascuno un numero progressivo (intercalato da qualche rarissimo bis).

Certo se le rubriche, che negli indici non sono in ordine alfabetico, fossero ulteriormente suddivise, per esempio, la filologia in romanza, germanica, slava, semitica, ecc., il Cristianesimo, a sua volta, fosse suddiviso cronologicamente e territorialmente, la filosofia in araba e latina, ecc., allora questo strumento di lavoro già così utile, lo sarebbe ancora di più.

Ci sono molti sbagli di stampa, specialmente in titoli non francesi; il nominativo, KOPICKOVA Bozena, è ripetuto con i rispettivi dati due volte (ai nn. 2404 e 2405). C'è un autore defunto nel 1967 (n. 3954) e ne manca invece più di uno che ha prodotto negli anni 1974-1980 e continua tuttora a produrre. Anche nell'ambito specialistico dell'Oriente Cristiano, se abbiamo incontrato molti nomi familiari, ve ne abbiamo cercato invano altri, non meno attivi e validi per la ricerca attuata o in fieri. Ma lacune e omissioni sono inevitabili in questo genere di repertori e spesso la colpa non è da imputarsi ai redattori. Essi, da parte loro, hanno inviato 10.000 questionari. Possono già esser contenti di averne ricevuto compilati circa la metà.

Dall'insieme del repertorio risulta che il Medio Evo è oggi studiato attentamente da parte di numerosi ricercatori di ogni paese. Nella prefazione gli stessi redattori constatano che si lavora soprattutto all'edizione di inediti. Noi constatiamo, da parte nostra, quanti lavorino nel campo della bizantinistica, dell'arte cristiana orientale, della islamologia, della storia ebraica, della filosofia. Minore è invece il numero dei medievalisti che si occupano di storia cristiana del Vicino Oriente. Quanto alle aree geografiche in cui i lavori sono pubblicati, manca il subcontinente indiano. Peccato che il CNRS annunci che questo repertorio, già alla sua sesta uscita, non avrà una continuazione, se altri centri di ricerca non contribuiranno alla redazione. Altrimenti ci saremmo augurati che anche le produzioni indiane vengano tenute presenti nel censimento. Come ci auguriamo che altri enti colgano quest'appello offrendo la loro collaborazione per assicurare anche in futuro alla scienza una così utile opera di consultazione.

V. Poggi S.J.

Gnostica

Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas.* L'«Erma» di Bretschneider, Roma 1985, p. 156.

Lo scopo del libro che è sviluppo di una tesi di laurea diretta da U. Bianchi alla Cattolica di Milano è di essere uno strumento di lavoro sia per lo studente universitario che vuole una monografia sintetica sullo gnosticismo, sia per lo studioso che vuole un'immagine succinta ma esauriente sul pensiero di Hans Jonas, quale interprete del fenomeno gnostico (p. 11).

L'A. fa risalire il concetto di gnosticismo all'intuito degli eresiologi. Questi lo interpretano come pretesa sapienza legata abusivamente ad un salvatore-redentore col nome di Gesù Cristo. Mentre non esiste prova di gnosticismo precristiano, l'unica cosa in comune col cristianesimo sarebbe l'essere sorto dal medesimo tronco del giudaismo della tarda antichità, il che punta su Simone Mago come primo gnostico (p. 32). Già in questo notiamo una notevole differenza con G. Filoramo, che mette invece in discussione il ruolo di Simone e preferisce parlare dello gnosticismo a partire della metà del secondo secolo.

Questi dubbi in partenza sono familiari a chi studia la gnosi. Di qui il vantaggio di approfondire l'interpretazione esistenzialista di Hans Jonas. Difatti, è stato proprio Jonas a mostrare che la situazione esistenziale dello gnostico lo accomuna all'uomo moderno (p. 33). Questa situazione è detta avere due tipi di alienazioni, nei confronti di Dio e nei confronti del mondo (p. 35). In questo Jonas fu seguito da Ch. Puech e H. Schlier. Contro questa posizione, definita di orientamento maschile, B. Alland caratterizzò la situazione esistenziale della gnosi come gioia di essere redenti (p. 40), gnosi della redenzione, con tutto ciò che questo comporta quanto alla espressione ritualistica di sensibilità femminile (p. 48). L'A. ritiene che queste due vie (ma-

schile e femminile) sono secondarie, mentre l'unica cosa che conta è il conseguimento della gnosi (p. 49). Nonostante questa critica, l'A. ritiene l'apporto di Jonas, a suo tempo rivoluzionario, da modificare, ma senza superarlo del tutto, perché ebbe il merito di scoprire l'unità della gnosi ponendo il problema delle costanti, delle strutture e dei tipi. La scoperta dei testi copti di Nag Hammadi non dovrebbe spingerci tanto a cercare di verificare le conclusioni di Jonas, quanto a riproporre le sue domande a confronto coi nuovi dati acquisiti (p. 49s).

L'analisi strutturale e tipologica (secondo capitolo) riporta l'A. ad un'analoga precisazione critica. Suggerisce che si debba rinunciare alla tipologia di Jonas (p. 55ss), quando si basi su testi di provenienza gnostica dubbiosa come l'«Inno della Perla» (p. 63) e sembri proporre una divisione inaccettabile (tipo siro-egizia e tipo iranico) (p. 63). Però difende Jonas a proposito del «Trattato tripartito», che richiederebbe una totale revisione dell'interpretazione di Jonas solo nel caso che questo trattato non fosse stato così radicalmente «cattolicizzato».

Quando si tratta del problema delle origini della gnosi, Culianu condivide con Jonas l'abbandono della tesi, cara alla *religionsgeschichtliche Schule* e a R. Bultmann, della origine iranica della gnosi. Jonas concorre con Puech nell'asserire che lo gnosticismo nacque con Simone di Samaria (p. 90). Il suo antisemitismo acuto rispecchia l'origine da una setta eterodossa giudaica. Come reazione agli eventi degli anni 70, gli scritti dell'apocalittica giudaica interpretarono la distruzione del tempio come un'interruzione temporanea, l'apocalittica cristiana come segno del prossimo ritorno del Figlio dell'uomo e gli gnostici come segno di una falsa promessa di Dio (p. 97). Però, seguendo U. Bianchi, l'A. critica Jonas quando asserisce il lieve vantaggio della tesi orientale sulla greca e proposito dell'origine dello gnosticismo (p. 91). Con U. Bianchi anche l'A. vorrebbe capovolgere la famosa frase di Harnack, definendo lo gnosticismo «giudaizzazione» e «cristianizzazione» acuta della misteriosofia greco-ellenica (p. 94).

Nel capitolo «Gnosticismo e mondo tardo-antico» riappare la tesi di Jonas secondo cui nella tarda antichità l'intero cosmo visibile era demonizzato: l'inferno si trovava alla superficie della terra (p. 99). Ma Jonas avrebbe trascurato la *consustanzialità pneumatica fra l'uomo e il regno acosmico*, una delle tesi fondamentali dello gnosticismo (p. 99).

Interessante anche l'ultimo capitolo, «Gnosticismo e mondo moderno». Jonas, nello scoprire la dimensione esistenzialista dello gnosticismo, gli ha attribuito una valenza attuale. Siccome però Jonas faceva uso dell'ontologia fenomenologica di M. Heidegger, venne a chiedersi se questa chiave non funzionasse perfettamente per l'esistenzialismo perché quest'ultimo, lungi dall'essere la spiegazione dell'esistenza umana come tale, è invece la filosofia di una condizione particolare. Quindi, in un'ulteriore fase di sviluppo del pensiero di Jonas, la serratura diviene la chiave, la chiave diviene serratura, e dalla lettura esistenzialistica della gnosi si passa alla lettura gnostica dell'esistenzialismo (p. 120). La luce gettata da Jonas sul nichilismo ha dato una interpretazione dei nostri tempi come tempi gnostici, interpretazione destinata ad avere un'eco profonda (p. 126).

Molti sono i pregi di questa sintesi. Oltre alla chiarezza dell'esposizione

alcuni rapporti interculturali vengono messi nel dovuto risalto (ad es., Ramus e il processo di memorizzazione) e altri concetti che sottendono tutto il libro (Hegel e «devolution» come evoluzione verso una fase meno progredita). Dal punto di vista di una rilettura dei Padri, c'è una felice elaborazione di quanto gli gnostici hanno in comune con Origene, Mani e Plotino, fatte le debite distinzioni (p. 108, 142). Utili si rivelano le interviste rilasciate da Jonas (p. 133-153), però l'originale inglese non è sempre corretto. L'uso di lunghe citazioni in lingue straniere appesantisce il discorso (cfr p. 70, 97); ed espone ad errori di stampa (cfr il tedesco scorretto a p. 62s).

Comunque, l'A. attraverso il pensiero di Hans Jonas riesce a dimostrare che il problema della gnosi non è solo un problema del passato, ma ritiene una sua attualità. Culianu d'altronde non si pone la questione se l'interpretazione dello gnosticismo in chiave esistenziale non sia dovuta all'influsso su Heidegger di S. Paolo e della teologia della grazia (cfr R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie.* Darmstadt 1980). Non si chiede neppure se il fascino dell'eresia come travestimento della verità non risieda proprio nel prototipo dell'eresia che era lo gnosticismo.

Ma fatte queste riserve raccomandiamo calorosamente questo libro al lettore, che vi troverà una sintesi da un punto di vista particolare, atta a introdurlo nel pathos della gnosi.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Peter HOFRICHTER, *Im Anfang war der "Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1986, S. 482.

Die Arbeit von P. Hofrichter stellt die Ergebnisse von mehr als zehn Jahren Forschung vor (S. 3). Sie wurde im Studienjahr 1984/85 an der Theologischen Fakultät der Universität Graz als Habilitationsschrift vorgelegt und angenommen (S. 4).

Der Autor beschreibt den Forschungsbeitrag wie folgt: "Das Bild des Urchristentums, das sich im Laufe der Untersuchung Stück für Stück zu einer Gesamtschau gefügt hat, scheint zunächst alle bisherigen Vorstellungen umzustürzen. Nicht nur der johanneische Problemkreis und die religionsgeschichtliche Frage der Gnosis, auch die Entstehung der synoptischen Evangelien, die Grundlagen der paulinischen Theologie und die Geschichte der Urgemeinde sind fundamental betroffen. Dennoch ist das Ergebnis so revolutionär nicht. Die kritische Forschung der letzten hundert Jahre wird zwar nicht in der Theoriebildung, wohl aber in den erkannten Zusammenhängen weitestgehend bestätigt, wobei sich nun gerade die so ärgerlichen Aporien, die einem wissenschaftlichen Konsens stets im Wege standen, harmonisch auflösen" (S. 365). Man kann einer solchen Arbeit, die auf verhältnismäßig knappem Raum soviele Grundlagenprobleme berührt, nicht leicht gerecht werden; denn sie will zu einer gründlichen Diskussion zwingen.

Die Arbeit befaßt sich in der Hauptsache mit biblischen Fragen, aber auch in vielen Punkten mit der Patristik. Die Hauptthese aus der Sicht dieser letztgenannten Wissenschaft ist wohl die, daß die Gnosis in ihrem Ursprung zwar vorneutestamentlich, aber eben nicht vorchristlich ist (S. 305f, 365). Zur Stützung diese Themas unterzieht der Versasser die Literarkritik des Johannesevangeliums selbst einer Kritik; dabei gelangt er zum Schluß, daß als dritte Quelle für das Johannesevangelium, neben der Semeiaquelle und dem Passionsbericht der Johannesprolog zu gelten hat (vgl. S. 41f, 78). Von daher läßt sich sagen, daß die Logoschristologie (entgegen dem evolutionistischen Vorurteil des neunzehnten Jahrhunderts) am Anfang stand, bevor das Neue Testament geschrieben worden war (S. 141, 237, 366). Philo spielte dabei eine große Rolle; der Dialog mit den Juden müßte dort wieder einsetzen, wo er abgebrochen wurde — in der hellenistischen Synagoge von Jerusalem, die von der philonischen Theologie geprägt war (S. 347, 367).

Die Hauptschwäche dieser Arbeit ist der Mangel an Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Zwar sagt der Autor, daß ihm eine detaillierte Analyse von der inzwischen uferlos gewordenen Sekundärliteratur nicht möglich war, "auch nicht annähernd in dem Maße, in dem diese Literatur tatsächlich verarbeitet wurde" (S. 3). Aber auf einem Gebiet, die fast soviele Theorien zeugt wie Forscher, ist gerade eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, mindestens in einem größeren Maße, als es hier geschieht, unumgänglich. Das Beispiel Philos ist hier lehrreich. T. E. Pollard (im Buch nirgends erwähnt) hat die Ergebnisse der Forschung ganz anders zusammengefaßt, als das auf S. 362 und 409 geschieht. Während Hofrichter im Anschluß an C. H. Dodd eine Abhängigkeit des Johannes von Philo sieht, erklärt Pollard die Ähnlichkeiten durch die gemeinsame Hintergründe (z.B. ihre gemeinsame Abhängigkeit vom Alten Testament) und wiederholt F. M. Brauns Meinung: "Wenn Philo nie existiert hätte, wäre das vierte Evangelium höchstwahrscheinlich so, wie es jetzt ist" (T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge University Press 1970, p. 12). Damit hat Pollard den Einfluß der Philosophie Philos so ziemlich minimalisiert, und ihn im Grunde genommen auf Gemeinsamkeiten in der Umwelt und in der jüdischen Tradition reduziert. Bei Hofrichter hingegen wird Philos Einfluß großgeschrieben.

Ein anderes Beispiel: Goethes Interpretation vom Johannesprolog (Logos als Tat) so einseitig auf Fichte zurückzuführen (S. 369, Anmerkung 1), bedeutet, u.a. Spinozas *conatus* (vgl. Goethe, *Faust II*: "Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen") zu übersehen. Da die Auseinandersetzung mit Spinoza und seiner jüdisch geprägten Philosophie eine große Rolle spielte bei Richard Simon, dem Gründer von der neueren katholischen Exegese, wurde hier wohl eine Chance verpaßt.

Nur am Rande sei noch erwäht, daß der Umlaut durchweg fehlt über dem Großbuchstaben U. Der Autor bedient sich stattdessen des Kleinbuchstabens u mit Umlaut (vgl. S. 91, 196, 242, 353). Auch wenn nicht jeder Personalcomputer diese Zeichen enthält, wäre wohl die schweizerische Schreibeweise "Ue" in so gelagerten Fällen zu bevorzugen.

Alles in allem, haben wir es mit einer herausfordernden Synthese zu tun, die große patristische Kenntnisse verrät. Doch angesichts einer fehlenden

Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur muß man sich fragen, wieweit die Ergebnisse der Arbeit wirklich schlüssig sind. Ein Vergleich mit dem Forschungsbericht in Kl. Berger/R. M. Wilson, "Gnosis/Gnostizismus", *Theologische Realenzyklopädie 13*, Berlin 1984, S. 519-550 zeigt zwar, daß sich Hofrichter im Rahmen der neueren Ergebnisse bewegt, aber für seine weitgehendsten Schlüße braüchte er wohl mehr Rückendeckung.

Trotz dieser Kritik möchte der Rezensent diese aüßerst anregende und interessante Arbeit zur Lektüre empfehlen.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Liturgica

Dimitri E. CONOMOS, *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1985, p. xiv + 207.

D. Conomos, Professor of Musicology at the University of British Columbia in Vancouver and a major voice in Byzantine musicology today, has already published a study on two of the principal chants of the Byzantine eucharist: *Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Thessalonika 1974). In the present volume C. examines yet another chant, the *koinonikon* (Slavonic: *pričasten, kinonik*) or communion verse, counterpart of the Roman *communio.* This liturgical unit, a variable repertory of twenty-six texts (twenty-two of them already found in the 10th c. Typikon of the Great Church), all but five of them psalm verses, is intoned in the Byzantine eucharist immediately following the ancient call to communion ("Holy things for the holy!") and its response. This communion cycle was a major vehicle for medieval composers, especially of the later Akolouthia melismatic repertory.

The core of C's study is based on forty-nine Greek mss of the 12-16th centuries (listed on p. 55, 73, 193). Only from such later sources, when the koinonikon cycle had reached its final form, can its chants be categorized, and their musical successions and continuing interrelationships traced, especially as they cross the liturgico-linguistic boundary from Greek to Slavonic usage. Following this complex development, C. identifies four main categories of the chant tradition: (1) the Asmatikon (Slavonic: *Kondakar'*) repertory (p. 52-66); the two Akolouthiai repertories, (2) melismatic and (3) syllabic, which occupy the major section of C's book (p. 67-170); and (4) the late Slavonic repertory (p. 171-189).

As the present reviewer is a liturgiologist, not a musicologist, he must leave a critique of matters musicological to those competent. However, the student of liturgy will also greatly profit from C's work. Indeed, careful attention to the results of liturgical scholarship is not the least of C's merits, and recent studies justify his skepticism concerning the Jewish origins of the ways in which early Christians used psalmody liturgically (cfr the excellent study of J. W. MCKINNON, *On the Question of Psalmody in the Ancient Syna-*

gogue, Early Music History 6 [1986] 159-191). But the historian of liturgy will find p. 2-4 on early psalmody too summary, and will miss there reference to such fundamental studies as H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius* (Wiener Beiträge zur Theologie 18, Wien 1967) and J. QUASTEN, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity* (Washington, D.C. 1983), trans. of *Musik u. Gesang*... LQF 25, Münster 1930).

The liturgical discussion of the communion psalm opens with the less-than-accurate affirmation that "The rite of Communion in both Eastern and Western Christendom belongs exclusively to the Divine Liturgy or Mass" (p. 4). In Orthodox and Catholic usage, at least, it also pertains to the Presanctified Liturgy, viaticum, and communion of the sick. In this same section C. often cites superceded PG/PL editions. Cyril's *Mystagogic Catecheses* should be cited from SC 126, nor can they be dated with such precision because of the ongoing authenticity debate (cfr SC 126, p. 18-40). Similarly, the Liturgy of St. James, which C. "dates from about the middle of the fifth century" (p. 8), is earlier in some of its elements but much later in its present form, and should be cited in the critical edition of B.-C. MERCIER in PO 26.2. Its earliest extant ms, *Vat. Gr. 2282*, dates from the 9th c. The *Rossano Codex*, which C. cites as 8-9th c. (p. 8), is of the 13th c. and, thus, the *Chronicon paschale* for AD 624 (PG 92, 1001) and the 10th c. Typikon of the Great Church (ed. J. MATEOS, OCA 166, p. 301) are both earlier witnesses to the term "koinonikon." Further, *Ap. Const.* VIII should have been cited in the edition of FUNK (since replaced by that of M. METZGER, SC 320, 329, 336, Paris 1985, 1986, 1987); for Jerome on Isaiah, use CCL 73; for his letters, CSEL 54-56; for Cassiodorus, CCL 97; Ambrose, *De mysteriis*, CSEL 73; *De Helia et ieiunio*, CSEL 32.2; Augustine, *Enarr. in ps. 33*, CCL 38; *Retract.*, CCL 57; for Germanus of Paris, who may not be "pseudo" since the authenticity question has been reopened, see the edition of E. C. RATCLIFF (Henry Bradshaw Society 98, London 1971).

Apart from such technical matters, the historian of liturgy will wish to nuance some of C's interpretations. He seems to force things a bit in saying BASIL, *Comm. on Is. 5:21* (PG 30, 412), suggests that Ps 33:9 "was itself used as a thanksgiving after Communion, hence denying its purely invitatory function" (p. 8). In the first place, the *Commentary on Isaiah* is probably spurious. Secondly, the reference to communion is not even certain, at least as I read the text. I would also question C's interpreting CHRYSOSTOM, *Enarr. in ps. 144* (PG 55, 464), to mean that Ps 144 was not the koinonikon psalm but one of thanksgiving after communion. It is true that Chrysostom says of the psalm, "You have become a son and have enjoyed the spiritual table, feeding on the flesh and blood... Therefore repay such great kindness and glorify him who has bestowed these things." But the early evidence points to only one psalm at this point of the liturgy, sung throughout communion — hence before the communion of some, during and after that of others — and I do not see why it would not fit the context of Chrysostom's remarks.

What C. says about early Constantinopolitan usage (p. 12-16) will now have to be revised in the light of T. SCHATTAUER's exhaustive study, *The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study*, OCP 49 (1983) 91-

129. S. has argued convincingly that Ps 148:1 was probably the original, fixed Constantinopolitan koinonikon, to which Pss 115:4 and 32:1 were soon added, then, later, the rest of the repertory. The presence of Ps 33 at the distribution of the antidoron comes from the *Typika* (Slavonic: *Izobrazitel'nye, Obednica*) service, originally a Palestinian monastic presanctified communion rite (cfr J. Mateos, ST 233, p. 54-55, 64-65) split in two and tacked onto the beginning and end of the Byzantine Divine Liturgy (cfr J. Mateos, OCA 191, p. 68-71) in the monasteries of Constantinople. So the real problem consists in the fact that, oddly, there is no evidence whatever for Ps 33 (or 33:9) in the full Byzantine eucharist except for the 12th c. diataxis of codex *British Library Add. 34060*, edited by me in OCP 45 (1979) 279-307, 46 (1980) 89-124 (cfr OCP 45 [1979] p. 302-303). Such scant evidence would hardly be possible had Ps 33 been the pristine Constantinopolitan koinonikon. More likely, its presence in Byzantine Presanctified and in the Armenian Chrysostom liturgy reflects ancient hagiopolite, not Constantinopolitan usage. The history of the performance of the communion psalm (p. 16-19) must also be nuanced by S's arguments that the Constantinopolitan koinonikon in its 7th c. fullness, before collapsing to one verse, was a responsorial psalm later "antiphonalized" by appending to it a doxology and the *Plerotheto perisse*.

In spite of such needed liturgical precisions, the student of liturgy will profit greatly from the conclusions of C's research, which will have profound repercussions on our understanding of the formation of the final Byzantine synthesis.

This book, like almost all Dumbarton Oaks publications, is beautifully produced, with only a few misspellings — p. 9: cum *eo* (not *es*); p. 5 n. 15, p. 201: van *de* (not *der*) Paverd (and why is he not in the index?); p. 198: Cuming (not Cumming).

C. is to be congratulated for a work that will be found indispensable for the Byzantine musicologist, and that will assist greatly the historian of medieval Byzantine liturgy to fill in serious gaps in the purely liturgical sources, and strongly confirm already acquired results. A book which shows this reviewer how much he still has to learn in his own field is indeed a most profitable one.

R. F. Taft, S.J.

Oecumenica

Kirchengemeinschaft, Anspruch und Wirklichkeit; Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. Calver Verlag, Stuttgart 1986, S. 336.

Georg Kretschmar ist Ordinarius für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelischen Theologischen Fakultät München. Schon mit 60 Jahren hat er ein Verzeichnis von 96 Schriften aufzuweisen. Diese Arbeiten

sind der Kirchengeschichte von den Anfängen bis zu unseren Tagen gewidmet und verraten eine gründliche Kenntnis dieses weiten Gebietes.

Der Untertiel dieser Festschrift "Anspruch und Wirklichkeit" drückt die Problematik, um die es hier geht, treffend aus. "Anspruch" will heißen, daß man die Kirchengemeinschaft nicht oberflächlich, etwa unter Verschleierung der Schwierigkeiten als ein leicht zu verwirklichendes Ziel hinstellen will. Man ist sich bewußt, daß die "Wirklichkeit", realistisch gesehen, noch weit vom "Anspruch" entfernt ist. Aber deshalb wird das Ziel nicht als utopisch angesehen. Es wird mit Recht hervorgehoben, wie viel schon geschehen ist und noch geschieht, um dem Ziel näherzukommen. Das Ziel ist dem Gefeierten und den Mitarbeitern der Festschrift gemeinsam.

Unter den 17 Mitarbeitern der Festschrift finden wir auch eine Anzahl von hervorragenden Katholiken, die sich mit ihren evangelischen Kollegen völlig einig sind in dem festen Willen, alles nur Mögliche für die Wiederherstellung der Einheit zu tun. Alle Mitarbeiter beweisen durch ihre Ausführungen ihre Entschlossenheit, sich von alten Vorurteilen freizumachen.

Neben der Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit zwischen den verschiedenen Zweigen der Evangelischen Gemeinschaft, die evangelischen Christen zunächst einmal am Herzen liegt, wird das schwerste Problem: die Beseitigung des Gegensatzes zur Katholischen Kirche, nicht aus dem Auge verloren. Die evangelischen Mitarbeiter zeigen anerkennenswerte Offenheit und Bereitwilligkeit zum Entgegenkommen. Dasselbe gilt von den katholischen Mitarbeitern. In diesem Zusammenhang scheinen mir die Beiträge von Wolfhart Pannenberg auf evangelischer und von Georg Schwaiger auf katholischer Seite ganz besonders bemerkenswert.

Pannenberg weist darauf hin, daß katholische Theologen in jüngster Zeit immer wieder versichert haben, der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit brauche die Kirchen nicht zu trennen. Er erwähnt die Tatsache, daß die päpstliche Botschaft zur 450-Jahrfeier der Augsburger Konfession in ihrer ursprünglichen Fassung die Glaubensgerechtigkeit als gemeinsame Überzeugung der Römisch-Katholischen und der Lutherischen Kirche bezeichnete (S. 146). Das Problem der kritischen Funktion der Schrift gegenüber der Tradition und den Instanzen des kirchlichen Lehramtes sei freilich immer noch unbewältigt (S. 142). P. gibt zu, daß sich in vielen Lehren Luthers Einseitigkeiten finden die nicht zu rechtfertigen sind (S. 148). Er zitiert die Auffassung des katholischen Lutherforschers Otto Hermann Pesch, daß Luthers Lehren heute keine Spaltung der Kirche mehr bewirken würden. Freilich fordern sie zu kritischer Auseinandersetzung heraus (S. 140).

Gewissermaßen ein katholisches Gegenstück zu Pannenbergs Ausführungen ist die Vorlesung, betitelt "Diener des Wortes", die Georg Schwaiger im Wintersemester 1983/84 bei der von der Evangelischen Fakultät veranstalteten "Ringvorlesung" zum Lutherjahr als Einleitung hielt (S. 177-188). Schwaiger sagte: "Das ganze Leben und Wirken Martin Luthers ist erfüllt von einer gewaltigen verzehrenden, mitreißenden Leidenschaft für Jesus Christus und sein befreiendes Evangelium" (S. 178). Er nennt Luther einen der "wahren Diener des Wortes", vor allem in seiner Kreuzestheologie (S. 180).

Das wichtigste Dokument zum Problem der Kircheneinheit zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften dürfte das Limadoku-

ment sein, das 1982 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen erarbeitet wurde, unter Teilnahme auch von Katholiken und Orthodoxen. Hierüber handelt Gunther Wenz in seinem Aufsatz "Die Einheit der Vielen" (S. 275-295). Das Limadokument ist auch für die Frage der Möglichkeit einer Einigung mit Katholiken und Orthodoxen von Bedeutung. Nach Gunther Wenz ist das reformatorische Amtsverständnis weder mit dem Katholischen noch mit dem Orthodoxen vereinbar, weil dieses den Rechtfertigungsglauben, mit dem Reformationskirchen stehen und fallen, unterhöhlt (S. 295).

W. DE VRIES S.J.

Orthodoxa

Joseph J. ALLEN, *The Ministry of the Church: The Image of Pastoral Care*, St. Vladimir's Seminary Press, N. York 1986, p. 232.

This study by Joseph Allen, an adjunct professor of pastoral theology at St. Vladimir's (Orthodox) Seminary, fills a void in Orthodox theological literature. Now we have a book in pastoral theology from a decidedly Orthodox point of view. This is important, because, as the A. himself notes, there can be no authentic ministerial service apart from a theological perspective. Pastoral ministry is much more than psychological and occupational counseling; it is an attending to the needs of the whole person, but especially as they orientate him toward God and fulfill his destiny as a person created to the image and likeness of God.

The A. rightfully stresses (see esp. p. 25-27) the *oneness* of Christ and his ministry. The personal identity of Christ however is not thereby reduced to a "function." On the contrary, the real truth that is being brought out is that Christ's activity and being coincide. In a similar fashion, all ministry in the Church, insofar as it is in, through, and of Christ, also enjoys an ontological character. The priest is no mere "professional" or "functionary;" but is truly an extension of Christ in the world. As the A. insists, priests do not serve *in persona ecclesiae,* but *in persona Christi.* Christ is the sole Priest, the one true Mediator. The human priest is just an unworthy instrument "graciously permitted to minister" at the altar by the Lord, as the A. remarks (p. 33), citing the anaphora of St. Basil's Liturgy. Priestly ministry is thus necessarily humble and always in relationship, first toward God, and secondly, toward the people for whom it is ordained.

The A. also discusses the ministry of the laity in its relation to and distinction from that of the clergy, although his overriding concern is to highlight the pastoral ministry of the priest in his various roles as shepherd, preacher, and spiritual counselor. The key idea throughout is that the person of the priest must radiate a divine presence beyond any specific pastoral act. The value of this study in brief lies in its compelling theological cast.

R. SLESINSKI

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΕΛΒΕΤΙΑΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική* (= Ἐκδοτικός Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη), Θεσσαλονίκη 1986, p. 356.

DAMASKINOS, METROPOLITA DELLA SVIZZERA, *Dialoghi teologici : una prospettiva ortodossa*, Salonicco 1986, Casa Ed. Fratelli Kyriakidis, p. 356.

L'A. è il Metropolita della Svizzera Damaskinos (Papandreou), già Metr. di Tranoupolis, direttore del Centro Ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra). È conosciuto negli ambienti ecumenici per la preparazione teologica e per l'apertura al dialogo. Ed è proprio il dialogo ecumenico, il tema di questo studio che apre in maniera promettente la nuova collana dal titolo «DIALOGOS». Gli Editori (i fratelli Anastasio e Demetrio KYRIAKIDIS), nel prologo del volume scrivono: «Fino ad ora (nel campo ecumenico) si è svolta un'opera importante la quale, però, non è abbastanza nota tra noi. Non solo la massa dei fedeli, ma anche molti del clero e molti teologi ignorano i problemi e le prospettive di questi dialoghi e l'importante produzione teologica di simili testi. La nostra Casa Editrice vuole contribuire a colmare questo vuoto... La collana «DIALOGOS», con la pubblicazione di studi e testi del passato e del presente, presenterà l'autocoscienza dell'Ortodossia nelle sue relazioni con le altre confessioni cristiane» (p. 7).

Lo studio del Metr. Damaskinos rappresenta una specie di introduzione generale al dialogo ecumenico dal punto di vista Ortodosso e obbedisce al piano generale della collana. È diviso in due parti: la prima tratta del dialogo in generale mentre la seconda riporta tutti i documenti ufficiali che, fino al momento della pubblicazione del volume, sono stati emessi dalle varie commissioni ecumeniche alle quali partecipa la Chiesa Ortodossa. Data la novità e l'importanza che quest'opera costituisce per il mondo Ortodosso della Grecia, ne presentiamo in maniera più dettagliata il contenuto.

Nella prima parte (p. 17-141) l'A. sintetizza le principali tappe storiche delle relazioni ecumeniche della Chiesa Ortodossa con le altre confessioni cristiane, i temi trattati in questi incontri e i risultati raggiunti. Poi affronta il dialogo ecumenico nei suoi vari aspetti, dal punto di vista Ortodosso. Il dialogo, afferma, oltre ad essere una necessità teologica, costituisce anche una necessità pastorale. È nato dal bisogno dell'uomo di oggi di superare le divisioni del passato e di ritrovare l'unità per affrontare insieme i gravi problemi che minacciano l'umanità. L'A. fa notare che nell'Ortodossia di oggi, specialmente in quella greca, esiste ancora molto sospetto nei confronti delle altre confessioni cristiane. Essa, però, senza tradire le sue tradizioni e la sua fede, si rende conto che è «dovere di tutta la Chiesa Ortodossa seguire con zelo e partecipare con amore all'apertura ecumenica dell'Ortodossia, nella profonda persuasione che la testimonianza dell'Ortodossia nel mondo moderno non è, come spesso si afferma, tradimento della fede Ortodossa, ma prospettiva essenziale alla sua missione nel mondo di oggi» (p. 49). Siccome molti Ortodossi greci dubitano della sincera apertura ecumenica della Chiesa Cattolica, l'A., che dimostra di conoscere bene i testi del Concilio Vaticano II, addita quelli che esaltano con sincera ammirazione la ricchezza dell'Ortodossia.

Nel terzo capitolo passa ad esaminare il carattere ecclesiale del dialogo (p. 57-77). La scissione della Chiesa, afferma, crea un problema di ordine soteriologico. Sebbene ciò «riguarda direttamente gli eterodossi, tuttavia non può lasciare indifferente l'Ortodossia» (p. 57). Infatti, esistendo di fatto una scissione nell'unità dell'amore e della verità, viene ad essere ferito il sistema sinodale della Chiesa, il solo valido a decidere della verità. Bisogna recuperare, quindi, al più presto questa dimensione sinodale che darà alla Chiesa la capacità di agire in tutta la sua integrità.

Un altro capitolo si occupa dei temi che un dialogo ecumenico dovrebbe trattare (p. 79-95). Le varie commissioni ecumeniche non hanno lo scopo di formulare confessioni di fede che siano da tutti accettate (ciò è compito delle autorità ecclesiastiche e, in ultima analisi, del concilio) ma solo di esaminare le differenze dommatiche, di scoprirne le cause e, tutt'al più, di proporre delle soluzioni.

Il capitolo successivo tratta delle difficoltà e dei problemi emersi nel dialogo ecumenico con la conseguenza di attenuare gli iniziali entusiasmi (p. 97-109). Dopo aver fatto un elenco delle difficoltà presentatesi nei dialoghi con le varie confessioni cristiane, l'A. si sofferma sul problema principale, che è quello ermeneutico. È in base alla Scrittura e alla Tradizione che si discute nel dialogo ecumenico. Ma ciascuna confessione ha i suoi criteri interpretativi di queste realtà normative. «Ogni rappresentanza usa una lingua teologica differente» (p. 102). Per questo, afferma l'A., durante i dialoghi ecumenici è difficile formulare documenti accettati da tutti. Spesso gli stessi termini hanno diverso significato, talvolta persino equivoco.

Un altro capitolo molto importante si occupa dell'ambito ecclesiologico entro cui devono muoversi i dialoghi ecumenici (p. 111-130). Con molta onestà l'A. fa notare che durante questi incontri i membri non Ortodossi si lamentano del tradizionalismo degli Ortodossi e spesso della loro poca apertura e disponibilità al dialogo. Per lui ciò è dovuto principalmente al fatto che gli Ortodossi hanno un concetto massimalista della Chiesa: «Ogni membro Ortodosso di una commissione ecumenica mista è a priori obbligato a muoversi nell'ambito austero della Chiesa Ortodossa, la quale non solo identifica i limiti canonici della Chiesa con quelli della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, ma anche identifica questa con la Chiesa Ortodossa, la quale sola ha conservato la tradizione patristica della retta fede» (p. 112). A questo punto l'A. tratta del delicatissimo problema di definire che cosa sono per gli Ortodossi gli altri Cristiani, che valore hanno i loro sacramenti e come si trovano di fronte all'assioma di Cipriano «*extra ecclesiam nulla salus*». La sua conclusione è la seguente: «Dal momento che la Chiesa Ortodossa identifica i suoi limiti canonici con la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, non può accettare l'insegnamento secondo il quale la grazia è distribuita direttamente dal Signore anche agli eretici e agli scismatici, che stanno fuori dei suoi limiti canonici. Permane stabile nella tradizione patristica secondo la quale *la distribuzione della grazia divina è vivificata* dallo Spirito Santo solo in quella Chiesa la quale realizza nella storia della salvezza l'unico Corpo di Cristo. Di qui, da una parte, rimane inamovibilmente ancorata al principio «*extra ecclesiam nulla salus*» e dall'altra rigetta la validità dei sacramenti amministrati fuori di essa e li considera non solo inefficaci, ma anche inva-

lidi» (p. 117). Di qui, nota l'A., la difficoltà della Chiesa Ortodossa a riconoscere la validità dei sacramenti delle altre chiese e ogni forma di intercomunione.

Questa prima parte finisce con un capitolo in cui si affrontano le prospettive future dei dialoghi ecumenici (p. 131-141).

Scopo ultimo del dialogo è arrivare alla «comunione eucaristica». La via che rimane da percorrere, però, è lunga e faticosa. «Invece molti, disgraziatamente, preferiscono "recitare" fin d'adesso la parte della "chiesa ecumenica". La conseguenza è che sia la dimensione locale sia quella universale dell'ecclesialità perdono le loro sostanziali caratteristiche. Solo i dialoghi ecumenici bilaterali sostengono la salutare speranza del calice comune» (p. 141).

La seconda parte, come abbiamo già accennato, raccoglie la traduzione di tutti i documenti usciti finora dalle varie commissioni miste cui la Chiesa Ortodossa ha preso parte (p. 147-355).

L'opera va raccomandata vivamente a tutti quelli che si occupano del dialogo ecumenico con la Chiesa Ortodossa. Infatti, almeno in lingua greca, rappresenta, secondo noi, il lavoro più serio, più scientificamente qualificato, più sincero e più obiettivo in materia. Il Metr. Damaskinos, anche se non ufficialmente, vi rispecchia la mente della Chiesa Ortodossa ufficiale, di tradizione e di lingua greca, non escluso il patriarcato di Costantinopoli. Infatti il libro è realmente indicativo di come gli Ortodossi vivono teologicamente il dialogo. L'A., sincero fautore del dialogo, puntualizza con chiarezza il discorso e mostra il punto di vista della Chiesa Ortodossa. Dobbiamo essergliene grati.

Un'osservazione soltanto ci permettiamo di fare. Perché usare una lingua «catharevusa» così pesante quando ormai la lingua ufficiale greca è la «dimotiki»? In tal modo un problema così importante come quello del dialogo ecumenico resta precluso alla massa dei lettori, riservandolo agli «addetti ai lavori». Mentre è una realtà, come nota lo stesso A., che riguarda tutta la Chiesa.

Questo appunto, tuttavia, non infirma la nostra convinzione di essere di fronte ad un lavoro di estrema importanza e di grande utilità, sia per gli Ortodossi che per i Cattolici.

J. SPITERIS OFM Cap.

ARCHBISHOP METHODIOS OF THYATEIRA AND GREAT BRITAIN (ed.), *Texts and Studies*, Vols V-VI, Published at the expenses of Jacovos Tsounis, Thyateira House, Foundation for Hellenism in Great Britain, London 1987, p. 320.

Volumes V-VI of *Texts and Studies* contain a palette of themes of historical, theological, pastoral and general interest. They consists of 24 contributions, 5 book-reviews (p. 289-294), a short bibliography (p. 295-297) by

Archbishop Methodios and a general index by Ch. E. Giannoulas (p. 299-317). The contributions vary in length and quality and cover various facets which make up community life in the Greek Orthodox Church, even if this community life is not restricted to that of Great Britain. They range from reflections on ecumenism to speeches, given on various occasions, from past and present leaders of the Greek Orthodox Church, to theological, philosophical and linguistic disquisitions. There is an article on a little-known painter, N. Kessanlis (1859-1931) and his icons and architecture (p. 53-76). Whoever wants to discover something about the Foundation for Hellenism in Great Britain may turn to p. 223, where there is a short description of the activities of its newly-elected president, J. Tsounis. However, more information about the Foundation itself would have been appreciated. All the contributions are written in modern Greek in its katharevusa form, with the exception of two items, which are in English. Both relay the feeling of a new dimension of Orthodoxy as it strikes root in the African continent and comes in contact with the various expressions of Oriental Christianity. The first, by O. Meinardus, discusses "The Eucharist in the Historical Experience of the Copts" (p. 155-170) and illustrates how sacramental (especially eucharistic) spirituality permeates every aspect of Coptic life. Th. Natsoulas' "Status of the African Orthodox Church of Kenya" (p. 235-244) depicts the ups and downs of a young Church caught between colonialistic attitudes and schismatic reactions.

Here may be pointed out a few recurrent themes: a local community in search of its identity; its relationship to the dominant culture and religion, England and Anglicanism; general reflections about recent events in the Orthodox Church as well as its relationship to other Christian denominations.

Given the time and place, the concern for the identity of the Greek community in Great Britain is understandable enough. The story of the foundation of the first Greek Church in Liverpool, p. 119-153, and the portrait of a former Archbishop of Thyateira, Germanos, (p. 77-85) shed some light on the roots of an ethnic group. Nor is the link of affection to the fatherland and the ecumenical patriarchate forgotten, as witness Archbishop Germanos' own speech about the part played by the clergy in the rebirth of the nation (p. 87-106) and the speech held on the fiftieth anniversary of the death of Photios II of Constantinople († 1935) (p. 41-46). The article on the Greek educational ideal show this theme as an on-going concern (cfr p. 247f, and also p. 102, 221, 270). And *diaspora* itself becomes subject of some interesting reflections; cfr p. 181f, where three different meanings of diaspora are listed.

The traditionally good relationships between Orthodox and Anglicans are amply reflected in these papers (cfr p. 82), but critical notes are not missing (cfr Orthodox comments on the ordination of women on p. 177f). Indeed, one of the most important contributions of this collection seems to be "The Third Pre-Synodal Panorthodox Conference", a relatively short report (p. 171-180) on the relations of the Orthodox Church to other Christian Churches. The suggestion that the official dialogue between Catholics and Orthodox ought to take up not only themes that unite the two Churches, but also those that divide, especially in the area of ecclesiology, is to be welcomed (p. 176). Nevertheless, the method pursued by this dialogue so far,

that is, to take up the issues which unite as a basis for considering the problems that still remain to be resolved, has produced some good results.

Written largely in a language unfortunately accessible to a limited public, these two volumes of *Texts and Studies* are not likely to reach far beyond the immediate Greek community. However, to catch a glimpse of what is going on in Orthodoxy one would profit by perusing these documents, which add a concrete element that perhaps no theoretical account of Orthodoxy can fully replace. To accuse the present publication of regionalism would thus miss the point. Still, the spectrum of interests could have been enlarged by inviting more writers from outside the community, yet interested in it.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Patristica

ANASTASII SINAITAE Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas edidit Karl-Heinz UTHEMANN (= *Corpus Christianorum, Series Graeca* 12) Brepols, Turnhout — University Press, Leuven 1985, p. CLXVIII + 202.

Karl-Heinz Uthemann has given us in this book a critical edition of the body of ten opuscula of Anastasius of Sinai (of which the first three have usually been called homilies on the construction of man according to the image of God) to which the *Clavis Patrum Graecorum* (hereafter referred to by the siglum CPG), Vol. III, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979, nn. 7747, 7748, 7749, 7771, and 7756 (in that order) refer, plus the set of longer scholia (no CPG number) found in the 13th-century MS. *Cod. Vatic. Graec. 1409* (= *V*) and in the 10th-century MS. *Cod. Florent. Laurent. VII, 1* (= *B*) by the first hand adding corrections or scholia in a dark brown ink in the margin (= B^2). U. follows Paul Maas's well-known principles to construct an edition which aims at giving us the earliest form of the text which it is possible to reach, which in this case is that of a single archetype ω (see p. CLVf.) of the corpus of texts found in *V*. It remains for future studies (see p. CLIIIff.; also p. XXV; CLXVII) to determine whether or not all the parts of the corpus are to be ascribed to one author and that this author is identical with the Anastasius of Sinai who is the author of the *Hodegos* (CPG 7745).

A scholium which B^2 places at *Sermo II in constitutionem hominis* (hereafter referred to as Op. II [= CPG 7748]), c. 3, ll. 59-69 (CCG 12, p. 45), and which reads: Σχόλ⟨ιον⟩. Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων κεῖνται ἐν τῷ βίβλῳ τῆς ἑξαημέρου ἡμῶν, leads U. over p. CXXXIX-CLII and p. CLVII, n. 319 to discuss the relationship of the works here edited and of their author to the *Hexaemeron* of Ps.-Anastasius of Sinai and its author (see PG 89, 851-1078 and CPG n. 7770). On the basis of this scholium U. suggests (p. CXLVII) that it may be necessary to give up my proposal that this *Hexaemeron* was composed some time between 1042 and 1164. (See my article

"A parallel between Michael Psellus and the *Hexaemeron* of Anastasius of Sinai," OCP 36 (1970) 337-347, esp. p. 347, and my article "Hexaplaric Readings on Genesis 4:1 in the Ps.-Anastasian *Hexaemeron*," OCP 37 (1971) 236-243, esp. p. 242-243.) Without question this scholium is an important discovery. Without attempting here a full evaluation of it, I propose the following considerations.

First let us assume that the scholium refers to the *Hexaemeron* and that the phrase U. cites (p. CXLII) from the *Hex.* VI, PG 89, 931B1-3: καθὰ καὶ ἐν τοῖς προονομασθεῖσι δύο ἐνομίσαμεν λόγοις τοῖς ἰδίᾳ ἐκδοθεῖσι περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς functions as a reference to the first two discourses U. edited (CPG 7747 and 7748), and let us also assume that a single author wrote the *Hodegos*, these first two discourses together with at least the scholium found at II, 3, 59-69, and the *Hexaemeron*. Then one may envision three possible situations: A) the discourses together with the scholium were written first and then the *Hexaemeron*, or vice versa; or B) that the author worked on the discourses and on the *Hexaemeron* more or less contemporaneously and intended the scholium and the phrase at PG 89, 931B1-3 as cross-references between the two works; or C) the hypothesis of an imaginary interlocutor that U. develops at length on p. CXLVIII-CXLIX, scilicet that Anastasius first composed an edition of the first two discourses, then afterwards the third discourse (CPG 7749) and also the *Hexaemeron*, and last of all put together the corpus of ten opuscula U. has edited and furnished them with some scholia. Now if situation A) obtained, then either the scholium or the phrase at PG 89, 931B1-3 would refer to a non-existent work, depending on whether the *Hexaemeron* was composed first or the two discourses. If situation B) obtained, then we would be faced with an author who was the victim of theological schizophrenia. Because, to take just one important example, on the one hand for Anastasius of Sinai both the qualification "according to the image" and that "according to the likeness" belong to man by nature (see e.g. Op. I, 1, 10f. and 2, 9-11 [CCG 12, p. 4; p. 13]; U. says that like Athanasius Anastasius does not distinguish between them [Op. I, 1, appar. ad 22f. (CCG 12, p. 4)]), while on the other hand Ps.-Anastasius in the *Hex.* VI, PG 89, 931C9-D9 makes it abundantly clear that the qualification "according to the likeness" is something adventitious (ἐπεισάκτου [931D8]) and that *only* those who lead a life of virtue have it. Finally, if situation C) obtained, then the notable theological contrasts between the *Hex.* and the first three discourses would not represent a development (CCG 12, p. CXLVIII), but a change so deep as to require a *retractatio*. But there is no hint that the scholium or the *Hex.* function as *retractationes*.

Secondly a parallel exists between Asterius Sophistes's *In Psalmum XI Homilia II*, nn. 8-11 (apud *Asterii Sophistae Commentarium in Psalmos* ed. M. Richard, Oslae 1956 [= *Symb. Oslo. Fasc. Supp. XVI*], p. 162, l. 27-p. 165, l. 2; cfr p. XXI), the *Quaestiones et responsiones*, Q. V, (PG 89, 368B8-369C12) of some other "Anastasius of Sinai" (who would have lived in the IXth or early Xth century — see M. Richard's article "Les véritables «Questions...»" etc., p. 40f. to which I refer in my review of Olympiodorus's Job commentary in this issue of OCP), and Ps.-Anastasius of Sinai's *Hex.* VII/1, PG 89, 949C2-950A6. The passage in the *Hex.* is shorter than that in the

Quaest. et resp., so this latter would not have been copied from the *Hex.* The way certain readings connect the *Quaest. et resp.* and the *Hex.*, e.g. τὴν μέλλουσαν at PG 89, 368C2 and 949C5, as against the reading ἐν τῇ βασιλείᾳ in Asterius's *In Ps. XI Hom. II*, n. 9 (ed. Richard, p. 163, l. 10) and other readings disjoin the *Hex.* from both the *Quaest. et. resp.* and Asterius, e.g. εἰκόνα at PG 89, 949D8 as against κίνησιν at PG 89, 369A5 and Asterius, ed. Richard, p. 163, l. 26, would suggest that the passage in the *Hex.* was copied from the *Quaest. et resp.* rather than from Asterius, unless one wishes to postulate various lost common sources, or identical but mutually independent reworking of Asterius.

The correspondences between the texts in the *Hex.* to which U. refers in his apparatus (especially at CCG 12, p. 41) and the text in Op. II seem to me to make it highly probable that the author of the *Hex.* had read Op. II, and thus also Op. I, and had reworked certain parts of them for his own purposes. However, the reverse does seem to me to be likely.

This book presents a very fine edition of the texts edited in it. It does high honor to both U. and the *Corpus Christianorum.*

J. D. BAGGARLY, S.J.

Pier Giorgio BORBONE e Francesco MANDRACCI, *Concordanze del testo siriaco di Osea.* Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, Vol. 11, Fasc. 1-4, Gennaio-Dicembre 1987, p. 1-192.

Ce mémoire est un premier essai extrêmement prometteur quant aux possibilités d'utilisation des techniques informatiques pour la confection d'instruments de travail comme les bibliographies, les index, les tables des matières et les concordances scripturaires. Dans le cas présent, la difficulté est — pourrait-on dire — comme décuplée, puisqu'il s'agit de la concordance d'un texte syriaque. Les auteurs on dû, en effet, créer leur alphabet en dessinant chaque lettre de la façon la plus claire et la plus précise possible. Pour écrire le texte syriaque, ils ont employé un système fort simple de translittération. L'inconvénient est que le programme qu'ils ont mis au point ne permet pas encore de faire apparaître le texte syriaque sur l'écran mais seulement lors de l'impression.

Sans entrer dans les détails techniques de l'organisation du programme, je signalerai deux points qui, à mon avis, méritent d'être mentionnés. 1) Ce programme permet d'introduire sur la même ligne ou à l'intérieur du texte syriaque, des mots, des chiffres et des lettres en caractères latins pour donner le sens du mot au début de chaque entrée ou noter les variantes. 2) Le programme est conçu de telle manière qu'il permet de classer sous une même entrée les diverses formes de chaque verbe. Quand on sait, par exemple, que l'inaccompli 3[e] personne masculin pluriel du verbe syriaque commence par un nūn et a en outre la désinence ūn, alors que l'accompli 3[e] personne masculin singulier commence par les mêmes consonnes et a une autre désinence

on n'en appréciera que davantage le mérite de ceux qui ont mis au point un programme capable de reconnaître l'appartenance de deux formes si diverses à un même verbe.

Pour finir, je voudrais indiquer plusieurs améliorations qu'il serait souhaitable d'apporter à la forme de certaines lettres syriaques.

1) Le nūn, qu'il soit au début ou au milieu du mot me semble trop petit, donc trop semblable au yod. Quant au nūn final, il ne descend pas suffisamment sous la ligne.

2) Le lāmad est légèrement trop court.

3) Le kāf initial et médian devrait être plus recourbé dans sa partie supérieure, sinon il ressemble trop au 'ayn.

4) La boucle inférieure du tsadē est vraiment trop écrasée contre la ligne médiane, ce qui rend cette lettre à peine reconnaissable.

Ceci dit, on ne peut qu'encourager les deux auteurs de cette concordance à poursuivre leurs efforts en vue d'aboutir à des résultats encore plus satisfaisants.

R. LAVENANT S.J.

Bonifatius KOTTER OSB (Ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (herausgegeben vom byzantinischen Institut der Abtei Scheyern), V: Opera homiletica et hagiographica (= Patristische Texte und Studien, 29) Walter de Gruyter, Berlin-New York 1988, S. XX + 608.

Mit dem Erscheinen dieses fünften der insgesamt acht Bände umfassenden, kritischen Gesamtausgabe der Werke des Johannes von Damaskos verdient der am 7. Januar 1987 verstorbene, bisher alleinige Herausgeber dieser Schriften (Bd. 1-5: 1969, 1973, 1975, 1981, 1988), P. Bonifaz Kotter OSB, ein besonderes Gedenken. Wer diesen bescheidenen und bienenfleißigen Mönch einmal bei der Arbeit in seinem, zusammen mit Altabt Johannes M. Hoeck sowie der Unterstützung der Professoren F. Dölger, G. Stadtmüller und H.-G. Beck nach dem zweiten Weltkrieg aufgebauten Institut erlebt hat, wird ihn nie mehr vergessen. Bis in die letzten Tage seines durch die 1976 erstmals aufgetretene Todeskrankheit (Leukämie) Daseins arbeitete er mit der gewohnten Regelmäßigkeit an seinem Lebenswerk, dessen Vollendung er zwar nicht mehr erleben durfte, dessen Weiterführung aber hoffentlich durch die patristische Kommission der bundesdeutschen Akademien der Wissenschaften sichergestellt werden wird (vgl. Vorwort von E. Vogt: S. Vf.).

Der vorliegende Band umfaßt die Herausgabe von fünfzehn Titeln, von denen fünf als unechte Werke bezeichnet sind; ihnen voraus geht eine ausführliche Darstellung des 429(!) Nummern aufweisenden Handschriftenbestandes, sowie ein Überblick über die bekannten Übersetzungen und früheren Editionen (S. 3-62). Jedes Einzelwerk, ob homiletischen oder hagiographischen Charakters, wird in gewohnter Weise eingeleitet durch die kritische, vorsichtig abwägende Erörterung des Autors (bzw. Redaktors), des Adressaten und der Datierung. Einer ausführlichen Inhaltsangabe folgt dann eine weitere Über-

sicht über den Handschriftenbestand (mit Stemma) sowie die Übersetzungen und Editionen der betreffenden Schrift. Die neuen Editionen selbst sind, wie üblich, mit einem text- und quellen- kritischen Apparat versehen, der gelegentlich auch Hinweise auf die weiterführende Sekundärliteratur (vgl. Verzeichnis: S. XVII-XX) enthält. Mehrere Indices (Bibel, Väter/antike Autoren, Schreiber usw. von Handschriften, Textanalyse) beschließen den Band (S. 556-607).

Insgesamt handelt es sich um folgende Werke: a) Homiletik: drei Predigten zur Karwoche (Palmsonntag, Kardienstag und Karsamstag) sowie sieben Anprachen zu Festen des Kirchenjahres (Mariä Geburt/8. September, Christi Geburt/25. Dezember, Darstellung Christi im Tempel/2. Februar, Verklärung Christi/6. August, drei Predigten auf Mariä Himmelfahrt/15. August); b) Hagiographie: Passion des Großmärtyrers Artemios/20. Oktober, Lob auf die hl. Barbara/4. Dezember, Lob auf die hl. Anastasia/22. Dezember, Lob auf den hl. Johannes Chrysostomos/27. Januar, Erzählung zum hl. Propheten Elia/20. Juli.

Es ist dem Rezensenten aus mehreren Gründen nicht möglich, auf die zentralen Fragen der Textkritik bzw. -gestaltung näher einzugehen; doch wie immer besticht auch in diesem Band die Verbindung von größtmöglicher Präzision und gebotener Zurückhaltung in der abschließenden Beurteilung von Echtheit bzw. der Herstellung eines textus receptus. — Nur einige kleinere Unebenheiten, die den Wert der geleisteten Arbeit in keiner Weise mindern, seien noch zum Schluß vermerkt. Vielleicht hätte man mitteilen können: a) daß der Istanbuler Fonds "Metochion[tou] Panagiou Taphou" (S. 23) schon vor mehreren Jahren nach Athen (Nationalbibliothek) transferiert worden ist; b) daß der Handschriftenbestand des Klosters "Mega Spelaion" (Kalabryta/Peloponnes) (S. 25) schon 1934 verbrannt ist. In einem Falle wurde bei der Beschreibung der Manuskripte ausnahmsweise der lateinische Stadtname einer Sammlung beibehalten (Leontopolis, statt Zagazig/Ägypten [Sitz: Ismailia]: S. 25); die dortige "Kollektion", die als Privateigentum des 1947 verstorbenen Metropoliten Sophronios schon vor seinem Tode entweder verbrannt oder in andere Sammlungen eingegangen ist, sollte einheitlich als "S. Eustratiades" bezeichnet werden. Im Umgang mit der slavischen, wissenschaftlichen Umschrift zeigen sich gelegentlich Unsicherheiten; so muß es richtig heißen: Leningrad, Rukop. otdel (S. 25), Jevtić (S. 155, 470), Amfilochij (S. 56, 470). Der Zeitschriftentitel "Christianskoe čtenie" wäre als Singular zu behandeln (S. 96, 470).

G. PODSKALSKY, S.J.

OLYMPIODOR, Diakon von Alexandria, *Kommentar zu Hiob*, herausgegeben von Ursula und Dieter HAGEDORN, (= *Patristische Texte und Studien*, Band 24), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, p. XC + 524.

Olympiodorus lived over the end of the fifth and in the first part of the sixth century A.D., as the two editors of his Job commentary, here reviewed,

conclude from an examination of the available evidence (see p. XLIVf of the present edition). His work is thus one of the earlier surviving Christian commentaries on Job. (There preceded it extant commentaries by Julian the Arian, Didymus the Blind, and St. John Chrysostom [cfr p. XIIf]). In giving us this edition of O.'s Job commentary U. and D. Hagedorn have merited very well indeed of patristic scholars in general and of both biblical and patristic specialists in the Book of Job in particular, for up until the publication of their edition the only readibly available access to this important commentary on Job consisted of J.-P. Migne's error-filled, partial reprint (PG 93, 13-470) of Patrick Young's *Catena Graecorum Patrum in Beatum Iob collectore Niceta Heracleae metropolita*, London 1637.

The direct manuscript tradition of O.'s Job commentary is uncomplicated, since it consists of only two MSS., *Cod. Vat. graec. 745* (= X) and *Cod. Monacensis graec. 488* (= Y), neither of which is a descendant of the other. X presents a text which is mutilated at the beginning and the end, while Y is mutilated at the beginning, but has all the rest of the text. The indirect tradition consists of: 1) the Job Catena (designated by the siglum Γ), which in its present form arose sometime between the sixth and the seventh or eighth centuries (cfr p. XXf), and contains a text which cannot directly be assigned to the form of text found in either X or Y (cf. p. XXV); 2) the catena attributed to Nicetas of Heraclea (designated by the siglum N), which put Γ, as well as other sources, under tribute (its manuscripts do not go back beyond the XIth century; cfr p. XXIXf); and 3) a very few citations from O.'s Job commentary which occur in other works (cf. p. XXXIV-XXXVI). Thus, in essence the editorial task of the Hagedorns consisted in using X and Y each in such a way as to fill in the lacunae in the other's text, in making a choice between their variants where the two preserve the same portion of Olympiodorus's text (they do so for barely a quarter of the text; see p. XXIV, n. 43), and in using the indirect tradition both to control the text which resulted from a comparison of X and Y (and to be controlled by that text) and as a means of filling in lacunae common to X and Y. As transmitted to us by the MSS., O's text was somewhat like a shattered mosaic, although Y preserved a very large piece of that mosaic. The Hagedorns succeeded in restoring the bulk of the mosaic. Only the first chapter of the commentary remains in fragmented condition; the fragments there come from the catenas, and are presented with the reservations expressed on p. 7. The Hagedorns did their work well in constituting the text.

We turn now to observations on some particular points.

On p. XLV note 104, in the section of the introduction which gives data concerning the life of Olympiodorus, the editors reproduce two phrases from Anastasius of Sinai which describe O., but they find themselves unable to give the exact source for these statements. The statements in fact come from the end of "Logos VI" of Ps.-Anastasius of Sinai's *Hexaemeron*, PG 89, 937A1-3 and 937B10-13. (Migne, PG 93, 9-10 [line 6], from which the Hagedorns took their information, mistakenly gives a reference to "Logos VII" of this *Hexaemeron*.)

One part of the indirect tradition of O.'s text consists in a citation of the portion found in the Hagedorns' edition on p. 295, ll. 9-12 (on Jb 34:30) in

the work *Quaestiones et responsiones* in its "Quaestio XVI" at PG 89, 480B4-9. Although these *Quest. et resp.* in PG 89 pass under the name of Anastasius of Sinai, well-known problems exist concerning this ascription, and the Hagedorns show that they are aware of them (see their edition, p. XXXV, n. 67, and p. XXXVIIIf). But n. 79 on p. XXXIX, in which they say that a detailed investigation into the matter seems to be lacking, would indicate that they were unaware of Marcel Richard's investigation into the manuscript tradition of these *Quaest. et resp.* Richard published his results in "Les véritables «Questions et réponses» d'Anastase le Sinaïte," *Bulletin* nº 15 (1967-1968) *de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1969, p. 39-56 (= Marcel Richard, *Opera minora*, III, Turnhout: Brepols - Leuven: University Press 1977, opus 64, same pagination). From Richard's statements, *ibid.*, p. 40-41 one deduces that the excerpting of the passage from Olympiodorus was done in the IXth or early Xth century.

Scholars who use this edition will hold its editors in benediction for having provided apparently exhaustive indices of both the proper names and ordinary Greek words which occur in this text. The reader will, however, have to resort to Hatch — Redpath's *A Concordance to the Septuagint* for words which occur in the lemmas from Job. There is an index of biblical citations and allusions, but, as was almost inevitable, the editors missed a certain number of O.'s allusions to Scripture, e.g., we find that the scriptural index (p. 403) refers us to allusions to 2 Cor 11:14 on p. 361, 371 and 374, but that neither the apparatus on p. 20, l. 21 (= O.'s commentary, ch. 2, on Jb 1:14) nor the index call our attention to the allusion to 2 Cor 11:14 which occurs at this point. The scriptural index includes one reference to a patristic work, the *Shepherd of Hermas*, Vision I, 1:6 (a partial copy of which is found in the biblical MS. *Codex Sinaiticus*). Perhaps at this point (p. 337, ll. 13-14 and 18 of the edition) there might have been a reference to 2 Mac 7:28. For sources and parallels one must look in the relevant section in the introduction (p. LVII-LXXXII) and in the index of persons (p. 404-406); one gathers from statements made on p. LVII that a fairly large field of research still lies open in this area.

The text of this book was not the easiest to type, with the result that typographical mistakes do occur. For example, on p. XXXIX, ll. 19-20, the division between the lines occasioned the writing of the word *anscheinend* as *anschei-|scheinend*, or again on p. XL, n. 84, l. 10 of the note, where the word *zugehörige* is written *zughörige*.

Now that they have given us this fine edition of Olympiodorus's Job commentary, we hope that its editors will go on to produce the edition of the Job catena which they announce (p. XI, n. 2).

J. D. BAGGARLY, S.J.

Karen Jo TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Patristische Texte und Studien, 28), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986, p. XII-184.

L'Autrice di questo saggio inizia con l'esporre lo *status quaestionis* sulle varie interpretazioni date all'esegesi di Origene, da quelle molto critiche di M. Lutero, R. Simon, J. F. Denis, E. de Faye, A. von Harnack, fino a quelle più positive degli studiosi contemporanei (J. Daniélou, R. P. C. Hanson, H. de Lubac, J. Tigcheler, R. Gögler, W. Gruber). Ciascuno di questi ultimi ha messo in luce aspetti importanti dell'esegesi origeniana, ma con risultati molto diversi (p. 3-13). A monte di tali studi vi è, secondo l'A., una lacuna metodologica: nessuno ha finora mai intrapreso un esame dettagliato e sistematico della pratica esegetica dell'Alessandrino, nell'intento di individuarne il procedimento ermeneutico e la soggiacente struttura teologica. È a questa lacuna che l'A. intende supplire. Su una base sufficientemente ampia (l'Omelia sul Salmo 37 e le omelie o commenti su Geremia, Numeri, Cantico dei Cantici, Luca e Matteo), l'A. procede con metodo concentrico all'analisi della struttura interpretativa, prima di un singolo versetto, quindi di un intero capitolo o libro, fino a far emergere sempre più chiaramente il principio organizzàtivo di tutta l'esegesi origeniana. Nonostante le inevitabili ripetizioni (già il cap. I contiene in nuce tutto ciò che verrà ripreso in seguito), si può dire che i risultati raggiunti meritano la più attenta considerazione. La dottrina origeniana della Scrittura mira in sostanza a *porre l'ascoltatore in relazione al testo.* Ma poiché il testo sacro contiene l'insegnamento del Logos stesso, parola efficace di Dio, l'ascoltatore viene così coinvolto in un processo di trasformazione, che è un cammino verso la perfezione ("the Journey of the Soul"). Questo cammino comporta tre tappe fondamentali: 1) Purificazione dal peccato; 2) progresso nella conoscenza; 3) perfezione (cfr p. 88f). Vi sono così due movimenti da tenere presenti per comprendere l'esegesi di Origene: *il primo,* che va dal testo all'ascoltatore; *il secondo,* determinato dal rapporto che l'ascoltatore, nel suo cammino verso la perfezione, ha con l'insegnamento espresso dal testo stesso. Il primo movimento, più formale, è individuato dall'A. in quattro passaggi, corrispondenti ad altrettante domande: 1) Qual è il *senso grammaticale* di questo testo? 2) A quale *realtà concreta* e/o *storica* il testo fa riferimento? 3) Qual è l'*insegnamento* del Logos, e quindi l'intenzione dello Spirito Santo, dato attraverso quella realtà concreta? 4) Come può questo insegnamento essere *applicato al lettore/ascoltatore* di oggi? Il passaggio dal punto 2 al 3 è quello che dà la chiave di lettura di tutta l'esegesi origeniana (cfr p. 138).

Tra i pregi di questo lavoro vorrei segnalarne alcuni. Anzitutto la presa in considerazione della dottrina origeniana dell'*ispirazione,* indispensabile per capire la sua esegesi (cfr p. 139-141). Per Origene infatti gli scrittori sacri «furono istruiti dal Logos stesso circa le dottrine che essi poi esposero nella forma simbolica del senso letterale» (p. 140). La «lettera» dunque non è altro in realtà che l'espressione figurata dell'*esperienza fatta dagli agiografi con il Logos.* Di conseguenza appare chiara la differenza tra AT e NT: mentre nel primo la divina pedagogia è mediata da *quella* esperienza, nel secondo — che

è tutto un vangelo —, gli «insegnamenti del Logos sono presentati in forma immediata. Nei vangeli il Logos parla direttamente all'ascoltatore, senza altra mediazione storica che la sua propria» (p. 133).

Un altro aspetto positivo che si ricava da questo studio è un certo ridimensionamento della «allegoria» origeniana. Appare infatti evidente dalle analisi proposte che il passaggio dal livello storico a quello spirituale non sempre richiede un procedimento di allegoresi. A volte basta una semplice generalizzazione (cfr p. 142f).

Infine viene messo in luce il *compito* dell'esegesi, che consiste «nel presentare le dottrine contenute nelle Scritture nell'ordine atto a creare una progressiva conoscenza del Logos e quindi un corrispondente avanzamento dell'anima verso la perfezione» (p. 146). Ma la conoscenza presuppone una «guarigione» dell'anima dal peccato, e anche questo è compito dell'esegesi. In altre parole, «Origene pone il ruolo dell'esegesi entro il movimento progressivo di redenzione (salus)» (p. 147). Redenzione equivale a divinizzazione, partecipazione a Dio. Ora, «la conoscenza è il mezzo essenziale attraverso cui si attua questa partecipazione. La conoscenza ha il suo carattere mistico-contemplativo non solo in Origene, ma in generale entro il mondo ellenistico» (ivi).

Si sente, in queste ultime righe, l'idea di fondo cara al Prof. E. Mühlenberg (direttore del presente lavoro), idea da lui stesso usata come chiave interpretativa della teologia di Apollinare di Laodicea. Tale ipotesi è una chiave di lettura che per Origene coglie forse più nel segno che non per Apollinare. Ma anche in questo caso non bisogna forzare più del dovuto, se non si vuole avere un'idea troppo unilaterale dell'Alessandrino. Tale rischio è stato evitato, mi pare, dalla Torjesen, la quale allude qua e là (ma si poteva forse dire qualcosa di più) al carattere «ecclesiale» dell'esegesi origeniana. Infatti l'*ascoltatore/lettore* è uno che riceve gli insegnamenti del Logos non in un astratto isolamento, ma all'interno della Chiesa, tramite i suoi sacramenti e le sue istituzioni. Di questo, Origene era ben consapevole.

E. CATTANEO S.I.

Romanica

Romul JOANTĂ, *Roumanie. Tradition et culture hésychastes* (= Spiritualité orientale, 46) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire) 1987, S. 318.

Dieses Buch geht nach Aussage des Verf. auf eine Anregung des Herausgebers der französischen Version der hesychastischen "Philokalia", B. Bobrinskoy (Paris, St. Serges), zurück (S. 19f) und will einem breiteren Publikum einen ersten Überblick über die Geschichte der rumänischen Kirche und ihres geistlichen Lebens vermitteln. Nach einem Lobpreis des Hesyschasmus in Rumänien (im Vorwort von O. Clément), der seine bislang unübertroffene Aufgipfelung im Werk D. Stăniloae's ("gigantische Synthese... des heute

größten orthodoxen Theologen") gefunden habe (S. 16), gesteht der Verf. im Anschluß an eine etwas unsichere Definition des vor- bzw. außerpalamitischen Hesychasmus (S. 20f., 24, 59) immerhin ein, daß er seinerseits — erstmals! — auch bei den Zisterziensern ein reiches Gebetsleben entdeckt habe (S. 29). Nach längeren Ausführungen über die Entwicklung des monastischen Lebens bis zum 14. Jahrhundert, worüber uns praktisch kein geistliches Schrifttum hinterlassen ist, werden dann einige wichtige Gestalten des rumänischen Hesyschasmus genauer vorgestellt: der aus Griechenland stammende, 1401 verstorbene Nikodemos von Tismana (S. 83-88) sowie die beiden aus der Ukraine zugewanderten Starzen Vasilij von Poiana Mărului (1692-1767) und Paisij Veličkovskij (1722-1794) (S. 143-159 bzw. 160-173), letzterer als der große Erneuerer des gesamten orthodoxen Mönchtums im Sinne der patristischen Tradition bzw. der schon genannten Textauswahl in der "Philokalia", zu der er durch eine vorausgehende Sammlung von Väterschriften (1767) erste Anregungen gegeben hatte. Leider werden die einzelnen literarischen und persönlichen Zusammenhänge zwischen Paisij und den beiden Redaktoren der griechischen "Philokalia", Makarios von Korinth und Nikodemos Hagioreites, nicht näher erörtert, was gerade im Hinblick auf die spezielle Zielsetzung des Buches einen erheblichen Mangel darstellt. Der erwähnte Starez Vasilij ist übrigens der erste "Hesychast", von dem eine Reihe von geistlichen Schriften erhalten ist (u. a. Einführungen zu Gregorios Sinaites, Philotheos Sinaites und Nil Sorskij, aber auch eine Abschrift einer russischen Übersetzung aus dem Spanischen: S. 146f.). — Die zahlreich beigegebenen Bilder, Texte und Übersichtstafeln sind zu begrüßen; leider fehlt ein Verzeichnis der in den Anmerkungen benutzten Abkürzungen (Zeitschriften, usw.). — Insgesamt läßt das eher in legendär-hagiographischem Stile denn historisch-kritischer Methode verfaßte Buch noch viele Fragen offen, nicht zuletzt jene häufig naheliegende, welche Art der Präsentation gerade beim westlichen Leser schließlich die besseren, d.h. nachhaltigeren Eindrücke hinterlassen wird; eine nüchterne Darstellung, die auch Fehler und Mängel nicht übergeht, scheint aus dieser Sicht angebrachter zu sein.

G. PODSKALSKY, S.J.

Anthony-Emil N. TACHIAOS, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794).* Thessaloniki, 1986, p. LV + 296.

Considering the importance of Velyčkovs'kyj and of the monastic revival initiated by him, it is strange that his autobiography is being published only now for the first time. Besides Paisij's autobiography, the volume contains the first life of Paisij by the monk Mitrofan of Neamţ monastery and Paisij's correspondence with the Greek theologian Dorotheus Voulismas, both likewise never before published. The editor also includes in facsimile the life of Paisij written on the basis of the autobiography and Mitrofan's work, printed in Neamţ in 1836.

The value of the texts, above all of the autobiography, and also of the life by Mitrofan, is very great. The autobiography, left unfinished at Paisij's death, covers only the years from his birth through his first stay in Romania (to 1746). Paisij gives particulars about his family background, his education, and the early stages of his monastic life. Included is a great deal of information about monasteries and monastic life in Ukraine (not Russian monasteries, as Tachiaos writes, p. XXVII) in the second quarter of the eighteenth century, one of the few texts available that depict it from within. The monasteries, sketes, and solitary cells of Ukraine which Paisij visited or where he lived are the first source of what he later propagated in his own monastic teachings.

The book will be welcomed by all who are interested in Velyčkovs'kyj, his influence, and in monastic life in Ukraine and Romania in the eighteenth century.

The editor's notes on the language of the texts (p. XLf) are not very enlightening. The literary language used by Velyčkovs'kyj, and of the Slavic monks who joined him, was based on Church Slavonic, but contained many vernacular elements of their place of origin, which Tachiaos styles as "the western and southern regions of Russian territory", but which it would be more correct to call Ukraine. The texts printed are not autographs, but much later copies; the deviations from standard ecclesiastical language that Tachiaos notes are due both to the authors and to later scribes. The editor correctly decided to print the texts as they stand, "errors" and all. Unfortunately, quite a number of new errors have cropped up in the printed text. This can be seen by checking the two photos of manuscript folios against the printed text; and surely line 7 on page 25 should read:

«въ рѣку Десну над нею»

A final observation on the title—the monastic texts included say scarcely a word about Byzantine mysticism.

These remarks, however, in no way detract from the merit of the book. Tachiaos has performed a valuable service in making these important texts available.

S. Senyk

Slavica

Pavlo Markovyč, *Rusyn Easter Eggs from Eastern Slovakia*, trans. Marta Skorupsky, photographs by Anton Žižka (Classics of Carpatho-Rusyn Scholarship 1) Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung, Vienna 1987, p. 146.

This small, beautifully produced and illustrated book, inaugurates a new series of monographs on Carpatho-Rusyn culture published under the auspices of the Carpatho-Rusyn Research Center in Fairview, N.J. (USA),

founded in 1978 to promote knowledge of the history and cultural traditions of the Carpatho-Rusyns. This people — known in different places and times also as Rusins, Ruthenians, Carpatho-Russians, Rusnaks, Carpatho-Ukrainians, Greek Catholics and Orthodox Greek Catholics — comes from a homeland that also has had many names: Podkapartska Rus' (Subcarpathian Rus'), Carpatho-Russia, Carpatho-Ruthenia, Carpatho-Ukraine. Cousins to the Ukrainians, the Rusyns' ancestral homeland, now divided between three countries, lies on both sides of the Carpathian Mountain range in Northeast Czechoslovakia and Southeast Poland where the two countries touch, and in the Podkapartska oblast' of the Ukrainian S.S.R. which the Soviets took from Czechoslovakia after World War II.

The author is an artist and professor from Prešov, the chief city of Eastern Slovakia and long a center of Slovak and Rusyn cultural and religious life. The book was first published there in Ukrainian, in 1972.

Everyone knows what an Easter Egg is. Many will also know, or could easily guess, that the egg has been a natural symbol of new life from primitive times. Hence its use by Christians as a symbol of the new life brought to us by Christ in his rising from the dead, "trampling death by death, and bestowing life on those in the tomb," as the Rusyns and other Byzantine-Rite Christians have chanted at Easter for centuries. Less well-known, perhaps, is the beautiful tradition of the intricately painted *pysanky* or Easter Eggs of the Rusyns and Ukrainians. The present volume not only illustrates richly this tradition as practised especially in the Prešov Region of Eastern Slovakia. It also discusses artistic techniques, motifs, symbolism, folklore, and popular customs surrounding the preparation, meaning, and use of *pysanky* — in short, this is a book for all: practitioners of the art, students of the culture, and those who originate from or love this people and their ways.

This book is but one more indication that much has been happening of late in the field of Carpatho-Rusyn cultural studies. And much if not most of it is due to the dynamic initiative and leadership of Professor Paul Robert Magosci, first occupant of the new Chair of Ukrainian Studies at the University of Toronto and President of the Carpatho-Rusyn Research Center that sponsored the English version of this book. As the center moves toward its tenth anniversary, one can only wish that its work continue "*na mnohaya lita*"!

R. F. TAFT, S.J.

Syriaca

Holy Women of the Syrian Orient. Introduced and translated by Sebastian P. BROCK and Susan ASHBROOK HARVEY. (= The Transformation of the Classical Heritage, Peter BROWN, Gen. Ed., XIII). University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987, p. XII + 198.

Troviamo molto buona l'iniziativa di raccogliere *Vite* o estratti di Vite di sante dal mondo siriaco.

L'incarico se lo è preso il siriacista di Oxford S. P. Brock, con la collaborazione di una docente di università nordamericana. Il libro ha una lussuosa presentazione grafica e, soprattutto, traduce i testi siriaci in forma scorrevole e perspicua. Nella raccolta figurano le *Vite* di Maria, nipote di Abramo di Qidun; di Pelagia di Antiochia; delle martiri persiane: Anahid, Emmi, Maria, le due omonime Marta, Tarbo e Tecla; delle martiri di Najran: Elisabetta, Ḥabsa, le due Ḥayya, Maḥya, Ruhm, Tahna e Ummah; delle sante descritte da Giovanni di Efeso, cioè Eufemia, Maria e Susanna; infine, di Anastasia, Febronia e Shirin. Ogni sezione è introdotta adeguatamente, con grande competenza.

Il volume è corredato di una bibliografia ragionata e di un indice onomastico.

Non si tratta di semplice antologia ricostruita scolasticamente. Infatti, testi già letti a suo tempo, ci hanno suggerito nuove, fresche emozioni. Per esempio, tra i brani desunti dal ciclo di Najran, in quello di Ruhm, «il cui volto nessuno aveva mai visto fuorché tra le pareti domestiche, non essendo mai, prima di allora, andata in giro per la città, alla luce del giorno» (p. 111), vediamo la prova che l'uso muliebre di velarsi in pubblico, lungi dall'essere nato con l'Islam, vigeva già nell'Arabia preislamica.

Ci saremmo aspettati però una più convincente giustificazione della scelta dei testi. Perché, per esempio, in questo libro non c'è l'altra Eufemia, (*Euphemia and the Goth*, by F. C. Burkitt, 1913)? Forse perché la sua *Vita* descrive una vendetta che, lungi dall'essere santa non sarebbe affatto cristiana? Ma a ben leggerla, quella vendetta è piuttosto una ordalia e la giovane ingannata dal soldato, trionfatrice infine, con l'aiuto dei santi, è emblematica di sano femminismo.

Perché poi, non fare posto a Marana, a Cira e a Domnina, eroine della storia religiosa di Teodoreto, anche esse di puro sangue siriaco e, soprattutto, rivendicatrici di quella parità di diritti tra sessi che questo libro efficacemente sottolinea? Teodoreto scrive infatti: « Credo opportuno fare anche menzione delle donne che non furono da meno nel loro combattimento, anzi hanno semmai combattuto con vigore ancora più grande» (SC 257, p. 232). Egli non voleva infatti « discriminare virtù maschile e femminile, né dividere la vera saggezza in due categorie, dove la diversità si basa sui corpi piuttosto che sulle anime» (ibid. p. 246). Forse che le sante della *Storia religiosa* di Teodoreto sono state escluse perché lui ha scritto in greco? Ma anche Giovanni di Efeso e altri, i cui testi il volume riporta, avevano scritto originariamente in greco.

V. POGGI S.J.

Michael LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (*Orbis biblicus et orientalis*, 25, 3). Fribourg, Éditions Universitaires, 1986, Band III, XXXIII + 486 p.

Ce gros volume est la troisième partie d'un ouvrage qui en comportera quatre. Dans les deux premiers volumes l'A. a déjà publié en 1979, une nou-

velle édition critique des *Odes de Salomon* ainsi qu'une concordance complète des mss grec, copte, latin et syriaques. Pour avoir une idée du contenu des deux premiers volumes, voir la recension de Yvonne JANSSENS in Le Muséon 93 (1980), 383-5.

Le présent volume veut être comme son sous-titre l'indique, une *Forschungsgeschichtliche Bibliographie, 1799-1984, mit kritischen Anmerkungen.* Il s'agit donc d'une histoire de la recherche sur les Odes de Salomon comportant une bibliographie commentée. De fait, les trois premières sections de l'ouvrage (p. 1-56) nous exposent les interrogations suscitées dès 1799, par la mention des Odes dans une liste d'apocryphes du NT, ainsi que par des citations qu'en donnent Lactance et Jérôme et surtout par la présence de cinq Odes dans l'écrit gnostique copte connu sous le nom de Pistis Sophia. Ici, ce sont les noms de HARNACK, MUENTER, WOIDE et SCHWARTZE/PETERMANN qui pour l'édition, la traduction ou le commentaire de ces Odes sont à signaler.

La date capitale qui a donné le signal du départ à toutes les recherches ultérieures est l'année 1909 qui voit la parution de l'édition princeps du texte syriaque des 42 Odes découvertes par J. R. HARRIS, d'après un manuscrit acheté par lui. Ici, l'A. se livre à une analyse de l'édition de Harris et de ses positions sur le caractère, la provenance et la langue originale des Odes.

La troisième section est consacrée à l'analyse de la première étude importante, celle de Adolf HARNACK. Publiée en 1910, avec une traduction allemande du texte syriaque édité par Harris, cette étude formule les problèmes essentiels soulevés par ce texte si mystérieux à bien des égards. Ces problèmes vont être discutés durant les décennies suivantes par les centaines d'articles et de publications qui font l'objet de la quatrième section de l'ouvrage ici recensé (p. 57-370). Ces 113 pages nous donnent une bibliographie chronologique de 1910 à 1984, chaque entrée comportant après la mention de l'auteur et du titre, une analyse plus ou moins longue du contenu de l'ouvrage ou de l'article suivant l'importance ou la nouveauté des essais de solution proposés et la façon dont l'auteur se situe par rapport aux contemporains ou aux prédécesseurs. Nous avons donc dans ces pages un précieux instrument de travail et de recherche. Toutefois, au lieu de se contenter d'un ordre purement chronologique, l'A., aurait dû, à mon avis, le combiner avec une classification logique, selon les axes ou les lignes de force de la recherche à chaque époque. Les Odes de Salomon ont donné lieu à un tel foisonnement d'hypothèses qu'un effort de mise en ordre n'eût pas été inutile, loin de là. Ainsi, dès le début on a discuté sur le caractère juif, chrétien ou qumranien de ces hymnes pour y reconnaître finalement un pur produit de la théologie du judéo-christianisme primitif. Comme pays d'origine on a proposé tour à tour, l'Égypte, la Palestine et finalement la Syrie. On s'est demandé si le texte syriaque édité par Harris était une traduction ou la langue originale. On a pensé à un original hébreu, puis grec, et maintenant on affirme qu'un original syriaque serait tout à fait plausible. Quant aux influences et au milieu de pensée, on s'est tourné vers la gnose, le 4e évangile, Philon, les apocryphes comme l'Ascension d'Isaie, le montanisme etc... Cette énumération des problèmes essentiels posés par les Odes de Salomon suffit, me semble-t-il, à montrer la possibilité de mettre sur pied une bibliographie à la fois chrono-

logique et raisonnée. C'est d'ailleurs ce qu'a fait en partie, Majella M. FRANZMANN dans la dernière section consacrée à une étude des Odes du point de vue des publications parues en langue française de 1909 à 1980 (p. 371-425).

Mon autre remarque a trait à l'aspect pratique qui est requis dans une bibliographie de ce genre. Aux p. 113-4, à propos de l'ouvrage de LINDBLOM, on tombe sur une page entière de citations en suédois! Je conçois que pour un germanophone, la transposition d'une langue à l'autre ne pose pas de problème. Mais pour la majorité des usagers, la chose ne va pas de soi. Un des buts essentiels d'une bibliographie comme celle-ci devrait être, en principe, de faciliter une première prise de contact avec des ouvrages ou des articles écrits en des langues moins connues du commun des chercheurs. Dans le cas de cet ouvrage écrit en suédois, il eût été tout à fait indiqué d'en donner une analyse en allemand ou en anglais.

Il reste néanmoins que le livre de M. LATTKE offrira une aide très utile et même indispensable pour faciliter les recherches ultérieures sur les Odes de Salomon.

R. LAVENANT S.J.

Frédéric RILLIET, *Jacques de Saroug, Six homélies festales en prose.* Édition critique du texte syriaque, introduction et traduction française (= PO 43, fasc. 4, N. 196) Brepols, Turnhout/Belgique 1986, p. 515-664. (=[1]-[152]).

L'évêque monophysite Jacques de Saroug († 521) est connu surtout comme un orateur prolifique puisque la tradition lui attribue 763 homélies dont certaines extrêmement longues. La presque totalité de ces homélies étant en vers, les six homélies festales en prose éditées et traduites par F. RILLIET constituent donc une exception.

Un premier fait mis justement en relief par l'éditeur est l'unité de ces homélies quant à la forme littéraire et au contenu. Utilisant tous les artifices de la diatribe chrétienne, Jacques de Saroug s'attache à donner, à l'occasion de certaines fêtes christologiques, une catéchèse biblique fondamentale. Néanmoins, ni les historiens de la liturgie, ni ceux du dogme ne pourront recueillir dans ces homélies, des renseignements d'importance dans ces domaines. Seuls les historiens de l'exégèse y trouveront des éléments pour faire l'histoire de l'exégèse à l'École d'Édesse. C'est dans le cadre et le déroulement de cette histoire qu'il faut situer Jacques de Saroug pour mieux comprendre sa méthode exégétique, sa théologie et son action pastorale comme catéchète de la communauté ecclésiale.

En lisant ces homélies j'ai pu constater la fidélité en général de la traduction. Qu'il me soit permis toutefois de signaler quelques erreurs et imprécisions:

- page [66], parag. 28, dern. lig.: à mon avis, il faudrait traduire «ce qui avait été modelé au début *à partir des quatre (éléments)* et non «en qua-

tre (jours)». Car aux paragraphes suivants il va être question précisément de ces quatre éléments.

- ibid. parag. 31: au lieu de «désir (ou convoitise) extérieur», je préfèrerais *étranger* ou *intrus* qui s'oppose à *nīrā d-awyūtā*: *le joug de la concorde* (au lieu de «joug commun»). Ici il s'agit encore des quatre éléments que le Créateur a pétris ensemble, les mettant pour ainsi dire sous un même joug pour constituer le composé humain. C'est alors que le désir (ou la convoitise) est intervenu comme un facteur étranger de dissociation pour détruire l'harmonie primitive voulue par le Créateur.

- page [68], parag. 33, lig. 4: de nouveau le désir *étranger* ou *intrus* au lieu de «extérieur».

- ibid. parag. 34, lig. 7: *metparas*: *s'ingénier à, chercher les moyens de (réaliser quelque chose)*, au lieu de «s'imaginer».

- page [74], parag. 1, lig. 3: confusion du kaf avec le beth: *rawrebē* au lieu de *rawrekē*.

- ibid. lig. 4: *tenānā*: *fumée*, plutôt que «nuage».

R. LAVENANT S.J.

TEODORETO, *Storia dei monaci della Siria*. Introduzione, traduzione e commento a cura di Salvatore DI MEGLIO. Edizioni Messaggero Padova, Abbazia di Praglia 1986, p. 254.

Teodoreto di Ciro (393-466) fu educato in ambienti monastici siriani. Con questa opera storica voleva mostrare, tra l'altro, la sua riconoscenza per l'educazione solida ricevuta da loro, scrivendo la vita di 28 monaci e di tre monache. Come rileva l'«Introduzione» la presente *Storia dei monaci della Siria* rappresenta «la nostra più importante fonte di informazione sul movimento monastico della Siria» (p. 13).

Chi legge l'opera come se fosse scritta di recente ne ricava il messaggio, inconvenzionale, è vero, ma che ha sempre qualche cosa da dire a coloro che credono, con I. Hausherr, che «i monaci... hanno reso alla cristianità l'immenso servizio di approfondire il cristianesimo» (p. 19).

L'opera appartiene alla collana SCRITTI MONASTICI che cerca di recuperare alla cultura contemporanea esperienze che fanno parte dell'imprescindibile patrimonio della coscienza ma che a causa della loro lontananza da noi nel tempo e nello spazio hanno bisogno di essere «mediate», cioè rese accessibili. Questo spiega la mancanza di apparato critico. Ma allora l'introduzione doveva essere meno accademica.

Nel libro il lettore si imbatte sin dagli inizi con una parola chiave: memoria (p. 35s). Teodoreto si impegna a non lasciar cadere nel dimenticatoio le geste di eroi dell'ascesi, chiamati da lui atleti della virtù. Sa di raccontare cose che sfidano un sano scetticismo, perciò si dà premura di rendere il loro ricordo attendibile. Questo suo sforzo ci sembrerà quasi moderno, specie in episodi che toccano i limiti della umana sopportabilità. Noi ammiriamo campioni sportivi che battono «record», parola che viene da ricordo. I re-

cord che hanno battuto i santi li hanno resi campioni dell'eroismo cristiano: hanno difatti stabilito dei record della resistenza umana davanti all'egoismo e allo scoraggiamento. (Per l'immagine ricorrente dello sport cfr p. 15, 88, 100, 113, 165s, 169, 182, 192, 216, 219 e 223s). D'altronde, anche nella cronaca moderna, aperta alla verifica scientifica sotto tutti i punti di vista, ci sono esempi di record del tutto incredibili, se non fossero documentati con cronometri e altri strumenti di precisione.

Questi record di cui riferisce Teodoreto potrebbero sembrare al lettore moderno follia, se non addirittura sadismo. Non però quando si consideri il valore terapeutico di questo tipo di gara sostenuta da gente che non cerca se stessa e il cui messaggio è piuttosto rivolto agli altri. Non per niente uno dei libri di Teodoreto si chiama: *Terapia delle malattie dei Greci o dimostrazione della verità evangelica per mezzo della filosofia greca* (cfr p. 24). Questa terapia viene dalla motivazione con la quale gli asceti intraprendono le loro gesta, come mostra il caso di san Pietro l'apostolo (vedi l'epilogo, p. 234-237). Quindi in questo è la sostanza del messaggio: l'amore ci fa superare i limiti della sopportabilità, l'ascesi ci fa veri e propri supermen. L'ascesi è lo sport dell'amore, e gli atleti biografati da Teodoreto, sono i supermen della carità (cfr p. 74, 155, 244).

Simili osservazioni non vogliono sminuire affatto il valore di questa presentazione di un autore spirituale importante. Vogliamo solo avvertire il lettore di non lasciarsi alienare da aspetti che di primo acchito sembrerebbero piuttosto una cattiva reclame per la spiritualità cristiana equilibrata, ma approfonditi mostrano come siano opportuni i volontari di Dio in un tempo in cui il monachesimo era nel periodo formativo, prima di arrivare alle formule di moderazione che caratterizzano tanti *Apophtegmata Patrum.*

Auspichiamo una lettura proficua di tali scritti dei Padri e anche traduzioni e introduzioni nuove di sorgenti inesauribili.

E. G. FARRUGIA, S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Massimo CAMPANINI, *La Sūrah della Caverna. Meditazione filosofica sull'unicità di Dio.* (= Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, CXXV. Sezione a cura del Dipartimento di Filosofia, 13). La Nuova Italia Editrice, Firenze 1986, p. 100.

Non è frequente incontrare in Occidente chi sappia insieme di filosofia e di arabistica. Eppure, l'A. di questa lettura filosofica di una sura coranica ha familiarità con la storia del pensiero filosofico e con l'arabistica.

Nella famosa sura XVIII o della Caverna, dei Dormienti di Efeso, di al-Ḫaḍir e di Alessandro Magno, egli trova un compendio di metafisica, di gnoseologia, di teodicea e di morale.

Ci sarebbe infatti, nella storia dei Dormienti che si risvegliano, nell'iniziazione profetica di Mosè da parte di al-Ḫaḍir e nei prodigi della vita di Ḏū l-Qarnayn o Alessandro Magno, la affermazione del *Tawḥīd*, ovvero, che nell'unico Dio esistenza ed essenza coincidono; che lo stesso unico Dio è il fondamento della conoscenza dell'uomo, nella scoperta di un disegno di sapienza espresso nel cosmo. Dio è trascendente, ma l'intelligenza umana coglie i segni inequivocabili di Dio, creatore e rimuneratore. C'è una legge divina, la šari'a, che risolve il problema del male. L'uomo è libero nelle sue scelte.

Troviamo interessante il tentativo di questa lettura fenomenologica di una sura coranica e auguriamo all' A. di continuarlo, applicandolo ad altre sure coraniche, approfondendo semmai le previe ricerche bibliografiche. Per esempio, sulla sura della Caverna, avrebbe potuto citare, AMADOU-HAMPATÉ BÂ et Lilyan KESTELOOT, *Kaïdara: récit initiatique peul*, Paris 1969, dove al-Ḫaḍir della sura XVIII rivive nel mito della ricerca della salvezza.

V. POGGI S.J.

Joseph CUOQ, *Islamisation de la Nubie chrétienne*. VIIe-XVIe siècles. (= Bibliothèque d'Études Islamiques, t. 9e) Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1986, p. 128.

L'A., recentemente scomparso, buon arabista e sensibile al rapporto islamo-cristiano, si occupa dell'estinguersi del Cristianesimo nei regni della Nubia. In dieci capitoli tratta rispettivamente delle origini del Cristianesimo nubiano, delle prime incursioni islamiche fin dal 642, del rapporto tra Nubiani e Omayyadi, Nubiani e Abbasidi, e Fatimiti, e Ayyubidi, tra Nubiani e Mamelucchi, fino al declino e alla definitiva scomparsa del Cristianesimo nubiano. L'A. si basa soprattutto sulle fonti musulmane, di cui riconosce i limiti che oggi le scoperte archeologiche concorrono a valicare.

L'A. fa evidentemente ricorso anche a fonti cristiane, come di Sawirus Ibn al-Muqaffā, di Michele il Siro, di al-Makīn, ecc. Benché la sua bibliografia si arresti confessatamente al giugno 1980, ignorando più recenti aggiornamenti, riteniamo il lavoro valido e utile, in particolare per la specificazione dei regni di Dongola, Maqurra e 'Alwa e delle etnie, Nuba e Beja(cfr cartina p. 128), non sempre adeguatamente sottolineata da chi tratta del Cristianesimo nella valle del Nilo. Infatti il contesto storico che l'A. ricostruisce con probità aiuta a chiarire come l'Islam impieghi più di sette secoli a penetrare capillarmente la regione, sostituendosi al Cristianesimo, non attraverso alla guerra di religione, ma attraverso il tradizionale patto di convivenza (*baqt*) e l'assimilazione culturale basata soprattutto sui matrimoni misti. Fra le varie teorie avanzate per spiegare la scomparsa del Cristianesimo nubiano, questa non manca di plausibilità.

V. POGGI S.J.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Tome IV, Introduction par Gustave BARDY (†), Index par Pierre PÉRICHON, S.J. (= SC 73) Les Éditions du Cerf, Paris 1987, p. 334.

This volume is a revised and corrected reedition of the book of the same title first published in 1960 (see OCP 27 [1961] 216) and reprinted in 1971 (= SC 73 bis) together with additions and corrections to Tomes I-IV of the edition of Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History* put out by *Sources chrétiennes* (= SC 31, 41, 55, 73). In the present volume, on p. 329-331, a new set of corrections and additions to the previous editions and reimpressions of Eusebius's *Ecclesiastical History* by SC has replaced the set that was found on p. 329-333 of SC 73 bis.

J. D. BAGGARLY, S.J.

André GRABAR, *Le vie della creazione nell'iconografia Cristiana.* Antichità e Medioevo. Jaca Book, Milano 1983, p. 292 + 246 illustrazioni.

La presente pubblicazione mette a disposizione del lettore italiano due opere diverse, benché strettamente legate, di André Grabar. La prima in edizione inglese, *Christian Iconography*, si limitava allo studio delle origini dell'iconografia cristiana tracciandone il divenire nell'antichità. La seconda, *Antiquité et Moyen-Age*, pur riprendendo la prima in traduzione francese, ne seguiva lo sviluppo attraverso il Medioevo. Si tratta di due opere fondamentali che vengono presentate in traduzione italiana ottima ed integrale. La bibliografia, pur rimanendo sommaria, è stata aggiornata. Ciò che viene viceversa sacrificato, e non poteva essere diversamente dato il carattere generale della collezione, sono le illustrazioni, ridotte nel numero e nelle dimensioni rispetto alle edizioni originali. L'opera sarà comunque di grandissima utilità per chi, non disponendo delle edizioni originali, intendesse addentrarsi nei problemi che l'iconografia cristiana solleva ancora oggi.

P. STEPHANOU S.I.

Sergio M. KATUNARICH S. J., *Breve Storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la Cristianità.* Edizioni PIEMME, Casale Monferrato (Al) 1987, p. 300.

Una storia dell'Ebraismo scritta con intenti dialogici da un non-ebreo, anzi da un gesuita, non è cosa che capiti di frequente. Riuscire poi a farlo in maniera sintetica, in sole 300 pagine, non dico pretendendo di rinnovare le conoscenze storiche sull'argomento, data l'indole divulgativa dell'opera, ma

conservando sempre solidi fondamenti storici ed equilibrio di giudizio, è impresa che merita encomio.

L'A. non vuole produrre opera che si sostituisca alle storie dell'Ebraismo scritte da Baron, da Finkelstein, da Roth o a quelle redatte originariamente in italiano dal Saracini o dalla Sestieri. Padre Katunarich vuole provocare il cristiano a interessarsi a fratelli maggiori con i quali convive da sempre, talvolta anzi sottoponendoli a discriminazioni e a vessazioni, quasi sempre misconoscendoli o, per lo meno, ignorandoli. Eppure questo popolo che aveva già una storia sacra millenaria prima di Cristo, ha continuato a scrivere una storia affascinante, nella diaspora babilonese, nella Spagna, nell'Europa Orientale, nel Nuovo Mondo, nonostante le persecuzioni, i pogroms, fino all'Olocausto in cui sei milioni di Ebrei furono sacrificati. Le tappe della storia di questo popolo si chiamano Mishnah, Talmud, Qabbalah, Hassidismo, Haskalah. E spesso ognuna di queste tappe ha un personaggio che la incarna in maniera emblematica, come Jehuda ha-Nasi per la Mishnah, Saadiah Gaon per il Talmud, Moshe de Leon per la Qabbalah, Baal Shem Tov per lo Hassidismo, Moses Mendelssohn per la Haskalah.

S. Katunarich, nato a Fiume, fondatore degli Incontri Culturali Mitteleuropei, cioè sulla cultura di parte del nostro continente ove l'Ebraismo ha esercitato notevole influsso, rende con questo suo libro un grande servizio al lettore cristiano. Presentandogli la storia dell'Ebraismo come qualcosa di estremamente vitale e importante per il cammino di tutta l'umanità, lo sollecita a un dialogo aperto con un partner primario, nei confronti del quale ha spesso peccato di incomprensione, pur condividendo con lui una parte così grande della stessa Scrittura Sacra. Continui perciò l'A. a promuovere questo dialogo attraverso simili, «riassunti di storia con animo e luce ecumenici» (p. 7).

V. Poggi S.J.

Santo Lucà, *Manoscritti 'Rossanesi' conservati a Grottaferrata.* Mostra in occasione del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano, 28 sett. — 1 ott. 1986). *Catalogo,* Grottaferrata, 1986.

L'étude des manuscrits, lorsqu'elle est menée jusqu'au bout, est susceptible de fournir aux recherches historiques des données nouvelles de grande valeur; le volume du prof. S. Lucà en est un excellent exemple. Imprimé à l'occasion d'une exposition et strictement limité au sujet décrit par le titre — c'est-à-dire aux manuscrits actuellement conservés à Grottaferrata qui ont quelque rapport avec Rossano, qu'ils y aient été copiés ou qu'ils s'y soient trouvés à un moment donné —, ce catalogue vise beaucoup plus à faire connaître les éléments relatifs à l'histoire culturelle de cette ville qu'à décrire le contenu textuel des *codices,* lequel était publié depuis longtemps. Cet ouvrage s'inscrit donc pleinement dans la ligne de l'intérêt que portent les Italiens du Sud à leur ancienne culture grecque et de la légitime fierté qu'ils en

tirent: la présence d'un *scriptorium* ne témoigne-t-elle pas de l'existence d'une vie culturelle?

Pour atteindre son but, l'auteur ne s'est épargné aucune peine, rassemblant toutes les données utiles: forme de l'écriture, étude du support matériel, ornementation, colophons et notes marginales, qui tous contribuent en quelque façon à éclairer l'histoire des manuscrits. Les informations recueillies sont dûment justifiées par les renvois bibliographiques, et 34 planches s'y ajoutent (y compris celles des pages de garde, intelligemment utilisées à cet effet): chacun des 29 manuscrits concernés est ainsi représenté par au moins une planche de bonne qualité. En rendant ainsi un excellent service aux spécialistes de la paléographie grecque, le prof. S. Lucà promeut efficacement la cause qu'il sert: le développement et le progrès des études italo-grecques.

U. Zanetti S.J.

Miscellània papirològica Ramon Roca-Puig, en el seu vuitantè aniversari, a cura de Sebastià Janeras, Barcelon, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1987, p. 350.

Pour honorer le chanoine R. Roca-Puig à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, ses amis lui ont offert ces 350 pages contenant une quarantaine d'articles — en plus de la bibliographie du jubilaire — et munies de nombreuses photographies, comme il se doit à des travaux de papyrologie. C'est en effet dans ce domaine que le chanoine Roca-Puig s'est particulièrement distingué, à côté de divers travaux de traduction de livres bibliques en catalan, et d'ouvrages didactiques.

En première place, réunissant deux domaines bien différents auxquels reste attaché le cœur du jubilaire — sa Catalogne natale et la papyrologie —, P. Villalba décrit les collections papyrologiques de Catalogne, rappelant la part qu'y a prise le Prof. Roca-Puig, lequel est à l'origine des *Papyri Barcinonenses*. Après lui, un grand nombre d'amis ont tenu à manifester leur estime à l'égard du savant et du chercheur en présentant leur contribution; la plupart de celles-ci concernent directement la papyrologie, les autres n'y touchant que de plus loin. On ne peut détailler ici ces 39 sujets différents; disons brièvement qu'ils ont rapport, en plus des questions de papyrologie proprement dite, à l'Écriture Sainte, l'histoire, l'archéologie et la littérature égyptiennes ou coptes, les liturgies juive ou chrétienne, les littératures grecque et latine, la grammaire grecque, la dialectologie copte, l'histoire du droit, etc. Comme il arrive souvent dans des Mélanges, chacun a offert un article de choix dans un domaine où il est particulièrement compétent, ce qui compense le caractère composite du volume par la qualité de son contenu. La présentation matérielle est excellente, et notamment les nombreuses reproductions photographiques de papyrus ou d'objets archéologiques.

U. Zanetti S.J.

Archimandrite VASILEIOS (GONDIKAKIS) OF STAVRONIKITA, *Hymn of Entry. Liturgy and Life in the Orthodox Church.* Trans. from the Greek by Elizabeth BRIERE with a foreword by Bishop KALLISTOS (WARE) of Diokleia. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984, p. 138.

This book by one of the leaders of the monastic renewal on Mt. Athos is, in a sense, emblematic of that renewal as experienced by non-Orthodox pilgrims to the Holy Mountain: deep spirituality flawed by flashes of self-satisfaction and bigotry. The positive qualities of the book were pointed out already in the review of the French version in OCP 48 (1982) 455-6. But its flaws are bitter enough to give a bad taste to the whole. The rejection of caricature, polemical misrepresentation, and offensive expressions is not only a prerequisite of ecumenical dialogue. It is also a basic demand of simple human honesty and courtesy, to say nothing of Christian charity. Bishop Kallistos Ware's *Foreword* tells us that some statements "will seem to many Western readers unduly austere" (p. 8), but that one must consider them within the total context of the book. However, it is precisely within the total context of a book purporting to be *Christian* that these statements will appear out of place not just to "westerners," but to any fairminded person.

R. F. TAFT, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Foteine Theof. BLACHOPOULOS, Ο ΜΕΓΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ. (= ΜΙΚΡΗ ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΣ, 3) Athena 1986, σ. 86.

Adele MONACI CASTAGNO, *I Commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: due letture divergenti dell'Apocalisse.* Estratto: (= Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino V) Torino 1981, p. 303-426.

Georg DANEZIS, *Spaneas: Vorlage, Quellen, Versionen.* (= Miscellanea Byzantina Monacensia, 31) München 1987, S. IX + 228.

Lorenzo DE LORENZI, *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15).* (= Serie Monographique de «Benedictina»; Section Biblico-Oecuménique, 8), p. 364.

Archbishop METHODIOS of Thyateira and Great Britain, (ed.), ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ VI. Thyateira House, London 1985, p. 986.

ID., *Theological and historical studies. A collection of minor works.* Gregorios K. Parisianos, Athens, IX 1986, p. 352; X, 1987, p. 480.

Jad HATEM, *Éthique chrétienne et révélation. Études sur la spiritualité de l'Église d'Antioche*; Cariscript, Paris 1987, p. 118.

ID., *Nikos Kazantzaki: Masque et Chaos.* Cariscript, Paris 1987, p. 96.

ID., *L'échard du mal dans la chair de Dieu.* Cariscript. Paris 1987, p. 242.

ID., *De l'absolu à Dieu: Autour du Traité sur la liberté de Schelling.* Cariscript, Paris, 1987, p. 140.

Chrysost. A. KAFANTARES, Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΔΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΤΑΝΟΕΙ ΤΟΝ ΑΙΩΝΙΟΝ ΛΟΓΟΝ, Athena 1986, σ. 180.

Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. NOVELLAE. Pars graeca; Iohanne Gualberto ARCHI moderante curavit Anna Maria BARTOLETTI COLOMBO; in folio; I, p. iv + 499; II, p. iv + 501-998; II, p. iv + 999-1500; Indices, vi + 500. 1984. Cisalpino-Goliardica, Milano 1986/1987.

Jacques MÉNARD, *Introduction à l'histoire des religions.* Cariscript, Paris 1987, p. 60.

Joseph-Marie SAUGET, *Deux Panegyrika melkites, pour la seconde partie de l'année liturgique*; Città del Vaticano 1986, p. 88.

Alexis G. K. SAVVIDES, ΤΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΕΠΤΑΝΗΣΑ. (= ΜΙΚΡΗ ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΣ, 6) Athena 1986, σ. 96.

Demetrios D. TRIANTAPHYLLOPULOS, *Die nachbyzantinische Wandmalerei auf Kerkyra und den anderen Ionischen Inseln.* München 1985, I: S. 408; II: S. 78 + 5 Karten + 100 Tafeln.

Emanuel TURCZYNSKI, *Von der Aufklärung zum Frühliberalismus. Politische Trägergruppen und deren Forderungskatalog in Rumänien*; München 1985, S. 280.

Evangelos D. ZOUMAS, ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΚΗΣ ΕΠΙΚΛΗΣΕΩΣ; Thessalonike 1985, σ. XVI + 246.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-V-1988 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

VOLUMEN LIV FASCICULUS II MCMLXXXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

Anno millesimo a baptizato Sancto Vladimiro fasciculus dicatus



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1988

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 50.000 Lire in Italy, and 60.000 outside Italy ($50 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

MIGUEL ARRANZ S. J.

Catecumenado y bautismo bizantino en tiempos de Vladímir

I - Presupuestos históricos

La leyenda del bautismo del principe Vladímir — o Volodimer como le llaman los textos medievales — en la ciudad de Querson o Jerson de Crimea (*Chersonesus* o *Cherronesus Taurica*), después de su asedio y conquista por parte del mismo Vladímir, es la más tradicional y popular en Rusia[1].

N.B. Al sistema de trascripción del ruso en caracteres latinos usado en Europa Central y por la mayoría de eslavistas, desde siempre y por razones prácticas hemos preferido otro sistema inspirado en el de Correos y Telégrafos de la URSS así como en el de la *Library of Congress* de Washington, con alguna leve modificación en el caso presente para facilitar la lectura al lector hispano; con esta intención hemos optado por marcar los acentos tónicos aunque no se use escribirlos en ruso. Recordamos que
SH equivale a la CH francesa,
ZH a la J francesa,
KH a la J española,
CH a la CH española;
La Y equivale sólo a la I dura y gutural.
Contrariamente a la práctica ruso-americana no usamos la Y como I breve, que traducimos por una simple I antes o después de vocal.
Los diptongos IA o IU indican un único carácter ruso con ese sonido.
Se simplifica el grupo IIA en IA y IIU en IU.
Téngase además en cuenta que la E rusa se pronuncia casi siempre como el diptongo IE.
Hemos excluido el uso de la J que en Europa Central reproduce el sonido de la ˘I breve por la confusión que habria acarreado.

(1) Eco de esta tradición es el manuscrito inédito del P. Sergio BULGAKOV: *U sten Khersonissa. Yalta «De profundis»* (Junto a los muros de Querson. «De profundis» de Yalta), Yalta 1922. No se confunda esta antigua Kersoneso o Querson o Jerson, que los antiguos eslavos llamaban Korsun' y de la que sólo se conservan hoy las ruinas al sur de Sebastopol, con la otra más moderna Jerson o Kherson o Herson, situada cerca de la desembocadura del Dniepr.

Tal tradición corresponde a la versión de la *Crónica de los tiempos pasados* o *Crónica Laurentiana* (antes conocida como *Crónica de Néstor*)(2), que no data sino del siglo XII (dos siglos por tanto posterior a los sucesos narrados) y que no fué definitivamente redactada hasta 1377. Este mismo escrito reconoce que existen otras opiniones, «desde luego equivocadas», según las cuales Vladímir habría recibido el bautismo en la misma Kiev, o en Vasiliev, o Dios sabe en qué otro lugar.

Por el bautismo en Kiev, un año o dos antes de la toma de Querson, opta otro documento aproximádamente de la misma época: la *Memoria y panegírico del monje Jacobo*(3).

De ahora en adelante aludiremos a estos dos documentos con los títulos abreviados de *Crónica* y *Memoria* respectivamente.

Dados los anacronismos e inexactitudes en que incurre la *Crónica* — en lo que atañe al príncipe Vladímir en todo caso(4) —, se le ha preferido últimamente la *Memoria* como más fidedigna.

(2) D. LIKHACHEV, *Póvest' vrémennikh let*, Moscú-Leningrado 1950, t. 1, 59-83 e 257-282; entre otras ediciones de este texto clásico: «*Se póvesti vrémennykh let*»: *Lavréntievskaia Létopis'* (drévnii tekst *Létopisi Néstora*), Pólnoe Sobránie Rússkikh Létopisei, t. 1, San Petersburgo 1846. Cf. en italiano: I. P. SBRIZIOLO, *Racconto dei tempi passati*, Torino Einaudi 1971. Una traducción comentada en inglés: S. H. CROSS-O. P. SHERBOWITZ-WETZOR, *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*, Cambridge Massachusetts 1953.

(3) A. ZIMIN, *Pámjat' i pokhvalá Iákova Mníkha i zhitié kniázia Vladímira po drévnemu spisku*, Krátkie Soobshchénia Instítúta Slavianovédenia 37, 1963, 66-73.

(4) La *Crónica* dedica todo el año 986 (6494 de la creación del mundo) a describir las misiones búlgara (musulmana), alemana (latina), kazara (judía) y griega que visitan a Vladímir proponiéndole de abrazar cada una su propia fe; la última es la más completa (y la más larga: 20 folios del documento): obra maestra de la literatura paleoslava conocida como *exposición del filósofo*; pero no por eso el astuto príncipe se decide a hacerse cristiano. El año 987 hallamos la réplica de Vladímir con el envío de diez embajadores a tierras de musulmanes, latinos y bizantinos, que a su retorno exponen al príncipe sus impresiones de viaje; ganan la partida los bizantinos, que han sabido hacer experimentar a los rusos lo que es la «belleza eclesial»: la liturgia de Santa Sofía en todo su esplendor*. Vladímir movido además por el ejemplo de su abuela Olga opta por la «ley griega», pero deja abierta la cuestión concreta de dónde habrá de hacerse cristiano. El año 988 todo se desarrolla rápidamente: campaña militar, asedio y toma de la ciudad de Querson, misión a Constantinopla ofreciendo la ciudad a cambio de la mano de la her-

Esta es por ejemplo la opinión de Andrés Poppe([5]), que tras haber estudiado la cuestión con nuevos criterios, demuestra cómo la conquista de Querson no pudo ser antes de 989, lo que contrastaría, de poner el bautismo de Vladímir en esta ciudad, con la fecha tradicional del bautismo en 988.

Personalmente hemos optado por sus conclusiones en dos recientes trabajos: *Rito de catecumenado y de bautismo en la antigua Rusia*([6]) y *Dónde y cómo el prícipe Vladímir se hizo cristiano*([7]).

---

mana de los emperadores, llegada de ésta, bautismo de Vladímir y recuperación milagrosa de la vista que estaba perdiendo, boda, vuelta de los príncipes a Kiev acompañados por el clero de Querson y bautismo colectivo en el río de los ciudadanos de Kiev. Volviendo sobre sus pasos la *Crónica* nos ofrece la fórmula de fe proclamada por Vladímir antes de bautizarse; ésta se compone de varios elementos:

1) símbolo niceno-constantinopolitano (sólo las primeras palabras);
2) esquemática y precisa profesión del dogma trinitario-cristológico (que parece depender del tratado de Miguel Synkellos);
3) aceptación de los siete concilios ecuménicos, de los que se citan el nombre (de la ciudad), el número de obispos y la doctrina definida;
4) rechazo global (y de algún punto particular, como el de besar filialmente el suelo) de la doctrina y práctica latina;
5) homenaje a la antigua Iglesia de Roma por su iniciativa en convocar los concilios (se citan los siete papas respectivos) y constatación de su actual ruina causada por un tal Pedro el Tartamudo (¿Pedro Mongos?);

cf. interpretación de todo el documento: CROSS-SHERBOWITZ-WETZOR 246 (notas 97 y 98).

* Al tema de la belleza eclesial — *krasotá tserkóvnaia* —, como prueba definitiva de la verdad de la fe, ha dedicado una apasionada conferencia el conocido académico moscovita Sergio Avérintsev durante la reciente 3ª Conferencia Internacional de Leningrado (*cf.* infra nota 6).

([5]) A. POPPE, *The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986-89*, Dumbarton Oaks Papers, 30, 1976, 195-244.

([6]) M. ARRANZ, *Chin oglashénia i kreschénia v drévnei Rusí*, Bibliothèque Slave de Paris, Simvol 19, 1988, 69-100: original ruso del que depende el presente artículo, presentado como comunicación en la 3ª Conferencia Internacional científico-eclesiástica *Vida litúrgica y arte religioso de la Iglesia Ortodoxa Rusa* celebrada en Leningrado del 31-I al 5-II-1988, en preparación a la celebración del Milenario del Bautismo de Rusia (cf. supra nota 4): el comunicado oficial, con la lista de las 114 intervenciones que se han tenido, aparece en las dos ediciones (rusa e inglesa) del *Information Bulletin*, 2 (29-2-88), Department for External Church Relations. Moscow Patriarchate.

([7]) M. ARRANZ, *Dove e come il principe Vladimiro divenne cristiano*, Os-

Pero el «problema de Querson» — el cómo, cuándo, porqué y dónde se bautizara Vladímir — según Poppe sigue abierto.

Sin que pretendamos resolver ninguna de las incógnitas del tal problema, sí desearíamos en este estudio aportar algo de luz a la primera de ellas, al «cómo», tratando de las modalidades litúrgicas observadas en el ingreso de Vladímir en la Iglesia; y no sólo en el suyo, sino en el de su abuela Olga, 30 años antes, durante un viaje a Constantinopla, y en el de sus conciudadanos de Kiev inmediatamente después del bautizo del príncipe.

Nos es bastante conocido en esta época el procedimiento de admisión en la Iglesia Bizantina de herejes y paganos adultos. Después de la larga y difícil batalla contra el iconoclasmo, finalizada en 843, se tendía al rigor, imponiendo a los candidatos del bautismo una preparación catecumenal que no bajaba de los dos meses. Cabe sin embargo preguntarse hasta qué punto este reglamento haya sido aplicado en el caso de nuestros héroes rusos.

Seguramente la severidad debió mitigarse en el caso de Olga, por tratarse de una princesa reinante en viaje oficial a la corte bizantina, a menos que no hubiera iniciado ya su catecumenado antes de salir de su reino, cosa que no es mencionada en la narración legendaria de la *Crónica.*

En el caso de Vladímir lo más probable es que éste haya seguido todas las etapas del *iter* catecumenal, respetando los tiempos prescritos por el antiguo Sacramentario o Eucologio constantinopolitano, sobre todo si el bautismo tuvo lugar un año o dos antes de la conquista de Querson, como categóricamente afirma la *Memoria*; en este caso catecumenado y bautismo fueron celebrados muy probablemente en Kiev. A los ojos de aquellos de sus súbditos que ya eran cristianos y que conocían sus antecedentes paganos no podía Vladímir eludir fácilmente la disciplina canónica en vigor. Sabiendo además que la princesa Ana, hermana de los emperadores de Constantinopla, no accedía de muy buen grado al matrimonio con el príncipe extranjero, podemos suponer que éste pondría un punto de honor en respetar las prescripciones de rigor. Ni fué razón para acelerar el

---

servatore Romano, 14-IV-1988, pp. 1 y 6. Una traducción portuguesa de este trabajo: M. ARRANZ, *Sobre o baptismo de Vladimir (no milénio de cristianismo Russo)*, Brotéria 126, nº 5-6, 1988, 547-553.

proceso bautismal la necesidad urgente de ayuda militar que acosaba a los bizantinos para domar la revuelta del propio ejército de Anatolia a las órdenes de Bardas Focas; de todos modos la preparación de los cuerpos de expedición rusos seguramente exigió algunos meses, tanto más que el descenso de las naves rusas por el río Dniepr no pudo efectuarse hasta el deshielo de éste en la primavera de 988 ([8]).

Si como quiere la *Crónica*, Vladímir casi ciego hubiera recibido el bautismo en la recién conquistada Querson, en la iglesia de San Basilio (que el arqueólogo S. Beliáev identifica con más precisión en el baptisterio de la basílica «Uvárova»), por manos del obispo local, y ya en presencia de la prometida que urgía la ceremonia y anunciaba en cambio una curación milagrosa (que puntualmente tuvo lugar), entonces habría que suponer que el catecumenado, por falta de tiempo, no había podido ser regular.

Ahora acaba de aparecer una tercera hipótesis de compromiso entre las dos precendentes, debida a J. P. Arrignon ([9]). Según éste,

([8]) La hipótesis de cronología propuesta por Poppe es la siguiente: Mayo-junio 987: salida para Kiev de una misión bizantina para solicitar ayuda militar, presidida probablemente por el metropolita Teofilacto, huido de su sede de Sebaste por su enemistad con los armenios aliados del general rebelde. Julio-agosto 987: llegada de la misión a Kiev. Septiembre 987: conclusión de un tratado que comprendía las siguientes cláusulas: refuerzos rusos para el ejército bizantino, aceptación del cristianismo por parte de los rusos, matrimonio de la princesa Anna con Vladímir. Concluidas las tratativas vuelve una parte de la misión a Constantinopla mientras Teofilacto y algún clérigo más inician la catequización de la población de Kiev. El primer día posible de bautismo según el Eucologio constantinopolitano de la época ha podido ser la Epifanía del 988 (después: Sábado antes de Ramos, Sábado Santo, noche de Pascua: 7/8-IV-988, o Pentecostés: 27-V-988); una vez bautizado Vladímir, se bautizan sus conciudadanos. Dado que el bautismo en aquel entonces era administrado por triple inmersión por el obispo del lugar en persona, y dado además que el Dniepr en invierno está helado, es de suponer que la gente se fué bautizando poco a poco en la antigua iglesia de San Elías, o en el río una vez llegada la primavera, pero observando un estricto ritual del que hablaremos más tarde. En el verano del 988 llegan a Constantinopla los 20.000 soldados rusos pactados y se incorporan al ejército bizantino. En enero del 989 contribuyen a la victoria del emperador Basilio en Crisópolis y el 13 de abril triunfan en Abidos. Sigue la campaña de Vladímir contra Querson, seguramente en el verano de 989, el tercer año de su bautismo según la *Memoria*.

([9]) J. P. Arrignon-F. Guida, *La Russia ha mille anni, Storia e dossier*,

siguiendo tradiciones ancestrales escandinavas, Vladímir ha podido recibir en Kiev un «bautismo bajo condición» (sic) o una *prima signatio*, que lo introducía en la Iglesia, y no ser bautizado hasta algún tiempo después, ya en Querson. Tesis sugestiva y que concuerda en cierta manera con lo que sabemos del catecumenado bizantino de entonces y sobre el que nos extenderemos más tarde, por el que el catecúmeno era considerado «cristiano no bautizado»; pero anticipemos desde ahora que sin el bautismo completo Vladímir no hubiera podido de todas las maneras celebrar el matrimonio canónico con la princesa bizantina. Arrignon nos habla además de un bautismo «simbólico» de los kievianos, cosa ésta que no nos parece ni demonstrada ni demonstrable en cuanto totalmente opuesta a toda teología y prática litúrgica.

Un argumento a favor de la primera hipótesis de Arrignon es el de la filología: en todas las lenguas eslavas, sea en la Liturgia que en la Biblia (cf. Mt 28,19), la palabra empleada para «bautismo» es *kreshchénie*, que no corresponde al griego *baptisis, baptisma* o *baptismos* (que hubieran debido traducirse por *pogruzhénie*)[10]; *kreshchénie*, derivado de *krest* (cruz), podría aludir a la ceremonia de la imposición de la cruz al inicio del catecumenado, y más bien del primer catecumenado que del segundo, como precisaremos más tarde.

II — Metodología

Se van a suponer en el presente trabajo como punto de partida los ritos de admisión y de bautismo de un pagano adulto en la antigua Constantinopla en el periodo que va de la crisis iconoclasta (siglo VIII) a la toma de la ciudad por los cruzados en 1204, que es la época dentro de la que se colocan los sucesos que nos interesan. Para eso nos serviremos como hemos hecho en trabajos precedentes de los manuscritos del Sacramentario o Eucologio constantinopolitano de aquel tiempo, haciendo recurso además para algunas informa-

---

suplemento (*inserto*) n. 15, febrero 1988, 7-8; cf. del mismo: *La chaire métropolitaine de Kiev des origines à 1240*, Université de Lille 1987.

[10] La palabra técnica sin embargo para el acto mismo del bautismo es en los libros litúrgicos bizantinos «iluminación» (*phôtisma: prosveshchénie*).

ciones complementarias al testimonio del Canonario-Sinaxario o «*Typikon*» de Contantinopla[11].

Dado que la introducción del cristianismo en Rusia en general y el bautismo de Vladímir en particular han sido obra de clérigos de rito constantinopolitano se puede legítimamente suponer que éstos han usado el propio ritual y seguramente hasta la propia lengua para administrar los sacramentos a los eslavos.

Nos hemos valido de este argumento a priori — confirmado sin embargo por el estudio del *Eucologio Eslavo del Sinai* — en varios trabajos redactados en 1985 con ocasión del XI° centenario de la muerte de San Metodio acaecida el año 885[12].

[11] Los principales manuscritos del antiguo Eucologio constantinopolitano precedidos por las respectivas siglas de abreviación que habitualmente usamos en nuestros trabajos son:
BAR: «San Marcos»: Barberini 336,
POR: «Porfirii Uspenskii»: Leningrad 226,
SIN: Sinai 959,
BES: «Bessarión»: Grottaferrata G.b.I,
EBE: Atenas 662,
TAK: Taktikón de Juan Cantacuzeno: Sinodal'nyi 279 (Moscú, Bibl. Len.); cf. presentación y descripción de los 5 primeros: M. Arranz, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, OCP 48, 1982, 284-335. En el desarrollo del presente trabajo nos iremos basando en la serie de los 8 artículos ya publicados bajo ese mismo título y en esta misma revista a partir del año 1982. De ahora en adelante citaremos estos articulos en forma abreviada: OCP, año y primera página en cuestión. Un noveno artículo de la misma serie, aún en la imprenta, será citado como *Les Sacrements...* (9), sin precisar la página.

[12] Cf. M. Arranz, *La tradition liturgique de Constantinople au IXe siècle et l'Euchologe slave du Sinaï*, (= «Slavenska misija svete braće Ćirila i Metoda. II: Kršćanska Europa u IX stoljecu». Kršćanska Sadašnjost), Zagreb (en impresión). M. Arranz, *Liturgicheskaia práktika Konstantinópolia v IX-om véke i Sináisky Sladiánsky Evkhológii*, (= International Symposium «The Role and Significance of St. St. Cyril and Methodius for the spiritual and Cultural Cooperation between the Balkan Nations-9th-19th Centuries». Sofia 10-16 June 1985), Sofia (en impresión). M. Arranz, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, (= Acta del congresso «Il cristianesimo tra gli Slavi». Roma 8-12 Ottobre 1985). (= OCA 231), Roma 1988. M. Arranz, *Sostáv konstantinópol'skogo Evkhológia v IX-om veke*, (= International Symposium «The Lifework of the disciples and followers of the Brother-Saints Cyril and Methodius in Bulgaria and its effect in the other countries». Sofia 24-28 November 1986), Sofia (en impresión).

Traducciones casi literales de los textos griegos del Eucologio a que aludimos se encuentran en numerosos manuscritos del «Potrébnik» o «Trébnik» eslavo([13]) conservados en las bibliotecas rusas y citados por grandes liturgistas del pasado como Odintzóv, Dmitriévskii y Almázov([14]).

No obstante las dos últimas obras nos ofrezcan en sus densos apéndices algunos textos de oficios completos, la mayoría de las citas se presentan en forma de textos selectos con que los autores confirman más que prueban sus afirmaciones de carácter general. Para nuestro tema estas citas parciales no ofrecerían más que una relativa utilidad sino fuera por la ayuda inesperada que nos viene del Potrébnik del patriarca Filaret, impreso a principios del siglo XVII([15]), antes de la radicales reformas del patriarca Nikon de un cuarto de siglo después, que comportaron la pérdida de toda la tradición litúrgica que se había ido sedimentando — de manera muy desordenada es cierto — en los cinco primeros siglos de cristianismo ruso, mientras Nikon había decidido alinearse con la tradición litúrgica griega, la cual había seguido su propia evolución de carácter más monástico y acababa de cristalizar en las ediciones ortodoxas de Venecia.

El Potrébnik de Filaret nos ofrece en lengua eslava los mismos textos que el antiguo Eucologio constantinopolitano ofrecía en griego, y además contiene casi todos los textos de manuscritos eslavos anteriores citados por los liturgistas rusos. Esto indica que el Eucologio

([13]) El *Trébnik* eslavo corresponde como contenido más a la idea del Ritual latino, que contiene sacramentos (excepto la misa y las órdenes) y sacramentales celebrados por el presbítero, que al Eucologio griego, que contiene todo lo que un obispo o presbítero pueden celebrar. Digamos de paso que es erróneo por tanto el título de la obra clásica que más lejos iremos citando de J. GOAR: *Euchologion sive Rituale Graecorum*...

([14]) Estas ediciones son por orden cronológico: N. ODINTZOV, *Poriádok obshchéstvennogo i chástnogo bogosluzhénia v drévnei Rossii do XVI véka*, S. Petersburgo 1881. A. DMITRIEVSKII, *Bogosluzhénie v Rússkoi Tsérkvi za pérvye piát' vekóv*, Pravoslávnyi Sobesédnik 1882-3 (recensión de Odintzóv). A. DMITRIEVSKII, *Bogosluzhénie v Rússkoi Tsérkvi v XVI véke*, I, Kazán' 1884, 332-52: cf. Apéndice (*Prilozhénia*) con paginación propia. A. ALMAZOV, *Istória chinoposlédovanii Kreschênia i Miropomázania*, Kazán' 1884: cf. Apéndice (*Prilozhénia*) con paginación propia.

([15]) *Potrébnik* del patriarca Filaret (Románov), Moscú 1623-5 (reimpresión: Imprenta de los *Edinovértsy*, Moscú 1877), f. 38v; cf. OCP 1987, pp. 67, 72 y 88.

de Constantinopla en su versión eslava estuvo en vigor en Rusia durante varios siglos y que desde esta posición táctica también podemos, con una dósis de probabilidad bastante alta, aventurarnos a proponer lo que debieron ser el catecumenado y bautismo de Olga, Vladímir y los kievianos.

Como los textos del Potrébnik se presentan en un contexto ritual bastante complejo a causa del carácter excepcional de su aplicación, su empleo en las páginas siguientes nos va a obligar a más de una interpretación personal que procuraremos sea clara si no siempre apodíctica; de todas las maneras es el Eucologio constantinopolitano contemporáneo de Vladímir el que nos va a guiar en nuestro estudio. El Potrébnik nos va incluso a ayudar en la interpretación de algunas rúbricas arcaicas poco explícitas en el texto del antiguo Eucologio constantinopolitano([16]).

III — Ritos de catecumenado y de bautismo

1. — *Presupuesto*

En la Constantinopla del siglo X no se bautizaba a los niños de mantillas; se esperaba algunos años, como aconsejaba uno de los pri-

([16]) En honor de la verdad hay que reconocer que los textos constantinopolitanos recogidos por el Potrébnik se encuentran al interior de un rito de origen local, compuesto para admitir en la Iglesia Rusa a latinos y protestantes. Como «de todas las religiones existidas la latina es la peor de todas y comprende todos los errores de las demás» (cf. Potrébnik, cap. 70: «decisión conciliar», f. 4 ss.), se aplicaba a los latinos — en una amalgama ritual bastante compleja y llena de repeticiones e incoherencias — todos los ritos empleados en la antigüedad para herejes que no se rebautizaban (arrianos y otros), para fieles de otras religiones que debian recibir el bautismo (maniqueos por ejemplo) y hasta para simples paganos; a estos ritos habiamos dedicado todo el artículo de OCP 1983, 42-90. El bautismo había empezado a administrarse a los latinos en 1484 — como reacción a los efectos del concilio de Florencia — por una decisión del patriarca Simeón de Constantinopla (cf. OCP 1983, 84); pero ya durante su primera visita a Rusia (1654-6) el patriarca Makarios de Antioquía había convencido al patriarca Nikon de Moscú — con argumentos sacados de los santos padres — a no seguir rebautizando a los católicos (cf. L. Lebedev, *Rússkaia Pravoslávnaia Tsérkov' sere-*

meros obispos de esta sede, S. Gregorio Nacianceno([17]), para que pudieran participar de alguna manera con la palabra y con los gestos, aún antes de llegar al uso de la razón, a la liturgia de su propia iniciación.

Lo mismo se practicaba en Rusia en el siglo XI según el testimonio del metropolita de Kiev Juan I, que respondiendo afirmativamente a un clérigo que preguntaba si se podía bautizar a un recién nacido en peligro de muerte, añadía: «Respecto a los niños sanos los santos padres ordenaron de esperar tres años y aún más»([18]).

Los niños eran «eclesializados», entraban en la Iglesia, por su ingreso material en el templo primero y en el santuario después (sin la actual discriminación de sexo) a los 40 días de nacer, se les hacía solemnemente el signo de la cruz y se decían dos bellas oraciones alusivas al ingreso del Mesías en el templo de Jerusalén([19]).

A partir de este momento entraban en el (primer) catecumenado y eran considerados «cristianos, es decir cristianos no bautizados» como veremos luego. En este estado permanecían más o menos años a discreción de la familia.

El 2° y 3° domingo de Cuaresma, según el Canonario de Santa Sofía, se proclamaban solemnemente durante la misa sendas exhorta-

---

díny XVII véka v vospriátii arkhidiákona Pávla Aléppskogo, Zhurnál Moskóvskoi Patriarkhíi 1985,5,72).

([17]) Carta 40,28 (PG 36,400). Por una inexcusable distracción, en el artículo del *Osservatore Romano* (cf. nota 7) hemos atribuido esta carta al homónimo y amigo Gregorio Niseno.

([18]) *Rússkaia Istóricheskaia Bibliotéka VI, Právila mitr. Ioanna I*, San Petersburgo 1880,1-2; cf. nota 14: DMITRIEVSKII, *Bogosluzhénie... v XVI véke*, 264; ALMAZOV, *Istória*, 62.

([19]) Este rito, aumentado con dos oraciones para la purificaciiòn de la madre, se celebra en la actualidad (aunque también se omite con frecuencia) inmediatamente después del bautismo: cf. OCP 1983, 292 ss.; aunque ya citadas en OCP, para facilitar su consulta repetiremos en el presente trabajo la referencia de tres ediciones griegas del «Eucologio actual» (por oposición al «antiguo Eucologio») y de una eslava, con nuestras siglas respectivas:
GOA: J. GOAR, *Euchologion sive rituale graecorum...*, 2ª edición: Venecia 1730 (Graz 1960), 264;
ZER: *Euchologion to mega*, 2ª ed.: Venecia 1862 (Atenas 1970), 121;
ROM: *Euchologion to mega*, Roma 1873, 142;
TEB: *Trébnik*, Moscú 1963, f. 9.
Existe actualmente un rito abreviado de bautismo «si se teme la muerte», que no existía en el siglo X, cuando no existía tampoco tal temor, ya que al pequeño catecúmeno se le consideraba cristiano a todos los efectos.

ciones o invitaciones a que desde el lunes de la 4ª semana fueran presentados aquellos que se deseaba hacer bautizar en la noche de Pascua, para que pudieran «ser marcados» (con el signo de la cruz), «protegidos» (por repetidos exorcismos) e «instruidos», porque había muchos, lamenta el Canonario, que se presentaban al bautismo sin saber lo que recibían[20].

Este segundo catecumenado, que ya en siglo X no duraba más que cuatro semanas, comenzaba donde hoy se suele empezar el rito del bautismo; consistía en una oración muy solemne y tres exorcismos que se repetían hasta diez veces (en días sucesivos). Concluía con una oración que hoy se considera como un exorcismo más[21]. Durante estas semanas de lunes a viernes se añadía en la *tritoektî* de mediodía y en las vísperas de Presantificados (diarias) una letanía especial por «aquellos que (se preparan) a la santa iluminación»[22].

Y se llegaba al Viernes Santo en que el patriarca en persona, entre la *tritoektî* u oficio de mediodía y las vísperas de Presantificados, después de haber leido a los catecúmenos una severa exhortacíon o «catequesis», les interrogaba (y éstos le respondían) casi con las mismas palabras del actual Eucologio sobre su voluntad de renunciar a Satán y adherir a Cristo[23].

Al día siguiente tenía lugar la «iluminación» — bautismo, confirmación y primera comunión —, durante la vigilia pascual que empezaba al atardecer con las vísperas y concluía a noche avanzada con la liturgia de San Basilio[24].

Durante ocho días los néofitos revivían la experiencia de la iluminación bautismal constantemente vestidos de la túnica blanca y participando a la eucaristía y otros oficios litúrgicos (no consta que hayan existido en nuestro periodo las populares catequesis post-bautismales de la época patrística), observando abstinencia de carne y

(20) OCP 1984, 46; cf. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms Sainte-Croix nº 40*, t. II (OCA 166) Rome 1963, 31 ss.

(21) OCP 1948, 51; cf. GOA 275, ZER 130, ROM 147, TEB 13.

(22) OCP 1977, 78 (en el ya citado artículo de la nota 7, hemos atribuido erróneamente la letanía de la *tritoektî* a los maitines) y OCP 1981, 339.

(23) OCP 1984, 373; cf. GOA 277, ZER 134, ROM 150, TEB 17.

(24) OCP 1985, 60; 1986, 145; 1987, 65. Cf. GOA 287, ZER 136, ROM 152, TEB 21.

vino y evitando todo baño o lavado por respeto por el santo crisma con que habían sido ungidos([25]).

El bautismo se administraba en Santa Sofía cuatro veces más al año: Epifanía (en el baptisterio grande, como la noche de Pascua) y Sábado antes de Ramos, Sábado Santo por la mañana y Pentecostés (en el bautisterio pequeño); nuestros manuscritos indican solamente la hora: después de maitines, pero no dan otros detalles importantes y por eso podemos sólo suponer que los plazos de catecumenado y de otras ceremonias previas eran similares a los del bautismo de la noche de Pascua([26]).

Vamos ahora a repasar estos mismos ritos con la ayuda del capítulo 71 (cuaderno 297 con paginación autónoma) del Potrébnik de Filaret (cf. nota 15), que citaremos en general por la cifra del folio que nos interesa. Nuestra traducción al español no será ni literal ni literaria; pretendemos solamente transmitir el sentido del original eslavo-eclesiástico lo más fielemente que sepamos y podamos. Cuando suceda que el texto eslavo sea obscuro o incompleto, lo corregiremos según el original griego de que ha sido traducido; dado el carácter no estrictamente científico de nuestro trabajo, no advertiremos al lector de esta clase de operaciones a menos que no se tratara de alguna corrección mayor.

2. — *Primer catecumenado*

Potrébnik (1):

«Cuando alguien va a ser presentado a la fe ortodoxa,
conviene que anteriormente sea hecho catecúmeno
mediante la oración catecumenal y la acción del presbítero.
Y que sean uno o dos o más los que se acercan,
se celebra el mismo rito para todos juntos.
Primero les ordena el obispo o el sacerdote([27])
de arrodillarse ante las puertas de la iglesia

([25]) OCP 1987, 101 y próximo artículo: *Les Sacrements*... (9); cf. GOA 303, ZER 144, ROM 159, TEB 31.

([26]) OCP 1987, 104.

([27]) De ahora en adelante traduciremos *ieréi* por «sacerdote» y *arkhieréi* (archisacerdote) por «obispo», lo mismo que *sviatítel'* (consagrador) y naturalmente *episkop*. Cuando escribamos «presbitero» o «pope» querrá decir que así se encuentra en el texto.

y luego les hace tres veces el signo (de la cruz)
y dice la siguiente oración
en la que se les impone el nombre de un santo que se celebre
dentro de los ocho días.
Oración del catecumenado([28]):
Bendito (seas) Señor Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo,
que de todas las gentes te has escogido un pueblo propio...,
bendice a tu siervo N. que viene a tu santa Iglesia:
descubre sus ojos a la comprehensión de tus maravillas
y destapa sus oidos a la escucha de tus palabras divinas;
agrégale a los catecúmenos de tu pueblo
para que en tiempo oportuno se haga digno (del baño)
de la nueva existencia y del hábito de la incorruptibilidad
(y lo vuelve a signar tres veces)
«y que su nombre sea inscrito entre los catecumenos»([29]).
Tú Dueño([30]), *que enviaste al mundo tu santo Verbo...,*
libra del mal el alma de tu siervo, ilumínala y condúcela
a la santificación de tu Cristo,
y no permitas a ningún espíritu maligno de seguir habitando en él...
Y hecha la renuncia le impone el sacerdote el «precepto»([31])
de ayunar 40 días,
de dedicarse a la oración por la tarde, por la mañana y al mediodia
y siempre que haya oficio en la iglesia,
de instruirse en los salmos, en el Evangelio y en la oración
que nos dió Jesucristo: el *Padre nuestro que estás en los cielos,*
y en el símbolo de la fe: *Creo en un solo Dios,*
y en la «oración de Jesús»([32]) y en algunos salmos;
y así se hace digno de la fe ortodoxa»([33]).

([28]) OCP 1983, 82: BI/IV: oración para hacer un pagano catecúmeno; GOA 283: cita el códice «Bessarión» (cf. nota 11).

([29]) La frase entre comillas figura en el texto griego como simple rúbrica y no como palabras que haya que pronunciar.

([30]) Traducimos por este término poco habitual la palabra griega *déspota* y la eslava *vladyko* que en francés hemos traducido habitualmente por *maître*. «Señor» lo reservamos al *kyrios* o *gospód'*.

([31]) Precepto o ley (*zakón*) era la palabra técnica para «penitencia», que hoy se diría más bien *kanón*. Entre otras cosas la reforma litúrgica del patriarca Nikon comportará una vuelta anacrónica al uso de palabras griegas eslavizadas que antiguamente se habían traducido con acierto en eslavo y habían sido empleadas cinco siglos.

([32]) Se trata seguramente de la jaculatoria popularizada por los hesicastas: *Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mi* (*pecador*), ausente del antiguo Eucologio igual que la iterada mención de los salmos.

([33]) Semejante preparación, aunque limitada a 10 o 15 días, se requería

El Potrébnik (2v) cita un canon del concilio de Laodicea para precisar que cada jueves el candidato tendrá una conversación con el obispo o con el pope, ya que nadie debe ser bautizado si no demuestra bien conocer la fe.

Tratándose de un latino el Potrébnik (3) prescribe que al iniciar su cuarentena éste sea encomendado a un sacerdote culto y versado en la Sagrada Escritura para que se ocupe de él y le vaya conociendo a fondo considerándolo su hijo espiritual. Puede suponerse que tal cura pastoral no estaba reservada a solos los latinos, sino que a más fuerte razón se aplicaba a los paganos adultos capaces de instrucción.

Al cabo de los 40 días, y ocho días antes del bautismo, tiene lugar la abjuración de la antigua fe del convertido. Esta ceremonia se celebra solemnemente en el baptisterio([34]).

---

en Constantinopla antes de la renuncia a los propios errores por parte de los arrianos (OCP 49, 56: C1), de los maniqueos (OCP 49, 64: B1/III) y de los sarracenos (OCP 49, 77: B1/VI). El Potrébnik de Filaret, que como hemos anticipado es una amalgama de varios rituales, propone dos procedimientos catecumenales: el primero (Potrébnik 2) contempla el caso del pagano que acaba de inscribirse en la lista de los catecúmenos con la oración citada y que tras hacer una no mejor precisada renuncia (del paganismo) inicia una preparación de 40 días al segundo catecumenado y al bautismo; el segundo (Potrébnik 3) se destina al hereje, el cual hace su cuarentena en preparación a la abjuración; el bautismo en este caso se celebraba 8 días después. El Trébnik de Pedro Moguíla (ALMAZOV 119) también exigia 40 días de preparación antes de la abjuración de musulmanes, judíos y paganos, que eran bautizados 8 días después. Cf. antiguos rituales rusos de conversión: ALMAZOV 118. El mínimo de 40 días es requerido también por otros documentos rusos: ALMAZOV 61. En Novgorod en el siglo XII, 40 días se prescribían sólo a búlgaros, polovtsianos y otros extranjeros; para un eslavo adulto bastaban 8 días. Según el obispo Nifonte († 1156) los catecúmenos no tomaban ni carne ni leche: *Rússk. Istor. Bibl.* VII, 1 (ALMAZOV 101). El Potrébnik (3v) prescribe a los latinos de permanecer de pie en el atrio de la iglesia durante todos los oficios de la cuarentena, de hacer 300 postraciones, de decir 600 «oraciones de Jesús» y 700 Ave Marías diarias y de no hacer más que una comida al día, excepto sábados y domingos, observando además la abstinencia, lo que en la actualidad supondría la privación de carne, lacticinios, huevos y pescado; éste último se permite los domingos y fiestas.

([34]) Esta circunstancia tenía sentido en el antiguo Eucologio cuando se trataba de herejes que, según el canon 7 del concilio de Constantinopla, se recibían sin rebautizar, como los arrianos, y para los que la abjuración equivalía al bautismo (OCP 1983, 56), pero no tenía justificación en el caso de

La abjuración se celebra por la tarde en conjunción con el oficio de vísperas, de las que el Potrébnik (16 Dv) conserva las oraciones de las tres «antífonas menores» del oficio cantado o *asmatikós* propio de las catedrales bizantinas; este oficio se celebró en Santa Sofía de Constantinopla hasta 1204, en la homónima de Tesalónica hasta 1430, pero ciertamente ya no estaba en uso en la Rusia del siglo XVII, lo que indica de nuevo que la fuente del Potrébnik es el antiguo Eucologio(35).

Potrébnik (17):

> «Y le bendice y le despide y en adelante se le cuenta como catecúmeno. Y el obispo o sacerdote que anteriormente había instruido en particular a los catecúmenos conversa y habla con todos ellos».

Y se dice la «oración de los catecúmenos»(36), pero el texto del Potrébnik (17v) es una oración que en Constantinopla se decía después de la abjuración de los maniqueos(37):

> «*Oh Dios... que has iluminado las tinieblas primordiales por medio de la Palabra de tu boca..., ante quien toda rodilla celeste, terrestre e infernal se dobla...: haz tornar a este tu servidor de la tiniebla hostil a la luz eterna...*»

Potrébnik (17v-18):

> «Y cuando ha abjurado, ya es cristiano, y se le considera «cristiano no bautizado» como lo son los niños que están por bautizar»(38).

---

los maniqueos que eran rebautizados (OCP 1983, 66) y tanto menos en el de los sarracenos (OCP 1983, 79); si ya en Constantinopla se había aplicado sin discreción un cierto ritual a casos impropios, no es de extrañar que encontremos la misma aproximación teológica en nuestro acogedor Potrébnik. Como el antiguo Eucologio presentaba largas y prolijas fórmulas de abjuración para maniqueos, judíos, atinganos y musulmanes, que iba diciendo el sacerdote y repitiendo el convertido (con ayuda de intérprete si necesario), así hace el Potrébnik (4-16v) en el caso de latinos y luteranos.

(35) Estas oraciones son VES [IX], VES [X] y VES [XI]: OCP 1978, 120; GOA 35.

(36) Cf. en nota 40 la verdadera oración de los catecúmenos de vísperas. Aquí se atribuye a los catecúmenos la de los maniqueos, que después de su abjuración eran también considerados catecúmenos; cf. nota siguiente.

(37) OCP 1983,66: [BI/III:1] (cf. GOA 700); ciertas alusiones en el texto a los errores de los maniqueos no tenían mucha explicación en el caso de la conversión de un latino o de un luterano.

(38) OCP 1983,63: BI/III: maniqueos (GOA 701);
OCP 1983,67: BI/III bis: otro rito para maniqueos;
OCP 1983,71: BI/II: hebreos (GOA 282).

Ya hemos dicho cómo esta frase se encuentra sólo al final de la cuarantena antes de la abjuración que para los herejes substituía al primer catecumenado; en cuanto a niños se refiere, y paralelamente también a paganos adultos, ella tenía su lugar apropiado al principio del primer catecumenado, al que se entraba en el caso de los primeros por la oración del 40º día después del nacimiento y por la oración de inscripción al catecumenado en el caso de los segundos. Así lo confirma el Potrébnik (18) en una frase algo fuera de contexto, pero exacta en su formulación:

> «Y de esta manera (al día siguiente) abjura y se le cuenta entre los catecúmenos».

3. — *Segundo catecumenado*

Potrébnik (18):

> «Al día siguiente, desnudo (cf. nota 64) y descalzo, lo coloca el sacerdote a la hora de vísperas ante las puertas de la iglesia mirando hacia Levante y soplando sobre él tres veces, le signa en la frente, en la boca y en el pecho diciendo esta oración(39):
> *En tu nombre Señor, Dios de verdad, y en el de tu Hijo unigénito y en el del Espíritu Santo, yo impongo mi mano sobre este tu siervo N...*
> Y después del *Amén* conversa con los catecúmenos y les instruye y dice esta oración por ellos(40):
> *Señor, que conoces las cosas secretas, que sabes todo antes de que suceda..., echa una mirada desde el lugar donde habitas sobre estos tus siervos los catecúmenos...*
> Y después del *Amén* los signa y los despide».

Siguen una cita del canon 19 del concilio de Laodicea sobre la oración de los fieles después de salidos de la iglesia los catecúmenos, y el texto de las cuatro oraciones finales de las vísperas del antiguo Eucologio, las dos primeras hoy en desuso mientras que las dos últimas se han conservado en el actual Eucologio así como en el *Sluzhébnik*(41).

(39) OCP 1984,52: [B2:1]; GOA 275, ZER 130, ROM 147, TEB 13.

(40) OCP 1978,123 (GOA 36): VES [XII] u oración de los catecúmenos de vísperas del oficio *asmatikós* en el que seguía a la oración de la 3ª antífona menor: VES [XI] (cf. nota 35).

(41) OCP 1978, 124-5 (GOA 37): VES [XIII] [XIV]: 1ª y 2ª de los fieles; OCP 1978, 125 y 1971,95: VES [7]: antigua oración del despido, actualmente 7ª de vísperas (GOA 29, ZER 15, ROM 12); OCP 1978, 125 y 1971,99:

Al día siguiente (Potrébnik 21), después de maitines, comienzan los exorcismos. Tienen lugar en la puerta de la iglesia. El celebrante sopla tres veces al candidato en el rostro y en los ojos y pronuncia uno tras otro los tres exorcismos aún en vigor([42]), más la solemne oración que hoy se dice después de los exorcismos pero que en el antiguo Eucologio se reservaba para el final del segundo catecumenado cuando ya el bautismo estaba a las puertas([43]).

Sigue (Potrébnik 24) otra conversación e instrucción, después de la cual se reza otra oración de catecúmenos, la de los maitines del antiguo Eucologio constantinopolitano([44]):

> «*Bendice Señor ahora a tus siervos los catecúmenos,*
> *que tú has llamado con una santa vocación*
> *hacia la luz admirable del conocimiento,*
> *y concédeles de percibir la solidez de las palabras*
> *con que son catequizados;*
> *llénales de tu Espíritu Santo para que ellos también se tranformen*
> *en ovejas de tu Pastor verdadero,*
> *marcadas por el sello de tu Espíritu...*»

Siguen la bendición y despido de los catecúmenos y cuando éstos se han ido, se rezan las cuatro últimas oraciones de los maitines del antigo Eucologio, que el Potrébnik (24v) dedica sin alguna razón a «los fieles que están en penitencia y oración»([45]).

Y se vuelve a insistir (25v) sobre la necesidad de un tiempo suficiente para la instrución de los catecúmenos, citando una rúbrica

---

VES [9]: oración de la inclinación de la cabeza (GOA 32, ZER 20, ROM 16). Sigue en el Potrébnik (20) una nota fuera de lugar sobre el beso de la paz entre los presbíteros y el obispo, sobre la ofrenda eucarística y sobre la comunión de los que son dignos, asi como sobre la prohibición, según el canon 19 de Laodicea, de dar la comunión a los seglares en el santuario, cosa admitida por la herejía latina, a la que se acaba maldiciendo.

([42]) OCP 1984,55: [B2:2] [B2:3] [B2:4]; GOA 275, ZER 131, ROM 147, TEB 14.

([43]) OCP 1984,61: [B3]; 276, ZER 133, ROM 150, TEB 16v.

([44]) OCP 1981,130: ORT [XII]: oración de catecúmenos de los maitines del oficio *asmatikós* (GOA 45).

([45]) OCP 1981,131-2: ORT [XIII] [XIV]: 1ª y 2ª de los fieles (GOA 45); OCP 1981, 132 y 1971, 430: ORT [12]: antigua oración del despido, actualmente 12ª de maitines (GOA 42, ZER 30, ROM 25); OCP 1981,132 y 1971,432: ORT [13]: oración de la inclinación de la cabeza (GOA 44, ZER 34, ROM 28).

para el segundo catecumenado del segundo ritual de conversión de los maniqueos según el antiguo Eucologio:

> «Y así el catecúmeno que está siendo instruido
> pasa el tiempo (chronízei) en la iglesia y escucha las Escrituras,
> y habiendo cumplido todo lo prescrito para el bautismo
> se hace digno de la divina regeneración»([46]).

Y en apoyo de esta prescrición se cita (Potrébnik 25v) el concilio de Laodicea (canon 44) en un texto difícil, al que se dan dos diferentes interpretaciones ambas rigoristas, confundiendo catecumenado y tiempo ritual del ayuno cuaresmal y negando el bautismo al catecúmeno que no haya ayunado toda la Cuaresma.

Siguen (Potrébnik 26v) otras prescripciones: no administrar el bautismo fuera de la iglesia (canon 59 del VI Concilio); bautizar de urgencia a quien sin estarlo haya temerariamente recibido la comunión (canon 10 de Timoteo de Alejandría); no bautizar al endemoniado si no es en peligro de muerte (canon 2 del mismo Timoteo); bautizar a un catecúmeno en peligro de muerte (canon 4 del mismo); no bautizar a la mujer durante las reglas (canon 6 del mismo); y añade, explicando el canon 14 del concilio de Nicea: si un catecúmeno «perfecto» (de los del 2º catecumenado) cae en pecado, haga tres años de penitencia en la categoría de los «oyentes» antes de proseguir el catecumenado; si vuelve a pecar siendo ya penitente, se le excluya de la Iglesia, según el canon 5 del concilio de Neocesarea.

4. — *Renuncia a Satán*

Potrébnik (27):

> «Instrucción (catequesis) exhortatoria al llegarles a los catecúmenos
> el tiempo del bautismo
> y renuncia a Satán y adhesión a Jesucristo.
> Cuando se les cumple a los catecúmenos ser dignos de la
> divina regeneración,
> sea que caiga en Viernes Santo, sea que caiga en otro tiempo,
> renuncia y adhesión:»

([46]) OCP 1983,67.

Sigue la traducción (Potrébnik 28-30v) bastante literal del texto del antiguo Eucologio([47]), del que damos aquí un resumen:

«Reunidos los catecúmenos en la iglesia
(de Santa Irene en Constantinopla),
llega el obispo (el patriarca en Constantinopla)
y celebra la *tritoektí*([48]).
Sube al ambón..., bendice tres veces con el candelabro...,
se quita el palio... y dice a los catecúmenos:
Estad con temor y despojaos...
Este es el final de vuestro catecumenado.
Llegó el tiempo de vuestra liberación.
Hoy vais a firmar a Cristo el recibo de vuestra fe.
El papel, la tinta y la pluma serán
vuestras conciencia, lengua y actitud.
Considerad pues cómo redactáis vuestra profesión.
Los que van a morir hacen testamento...,
y vosotros vais a morir al pecado mañana por la noche...;
dejad al diablo como heredero del patrimonio del pecado.
No retengáis en el alma nada que sea del diablo...
Para eso levantaréis los brazos,
como si os debieran registrar los ángeles...
Nadie esconda enemistad,... ira,... engaño,... hipocresía...
Sois prisioneros, Cristo os rescata...
Cada uno mirando y odiando al diablo le sople (con desprecio)...
Entrad en vuestras conciencias y rebuscad en vuestro corazón...
Si algo de contrario queda en vosotros escupidlo fuera al soplar...
El diablo está hacia Poniente rechinando los dientes...

([47]) OCP 1984,377-93; GOA 279-281. Esta ceremonia era llamada «catequesis». Las preguntas y respuestas de la renuncia-adhesión estaban incluidas en un texto fijo de sermón catequético conservado en todos los manuscritos del Eucologio a partir del Barberini 336 (siglo VIII) (cf. nota 11); es difícil atribuir este curioso texto al arzobispo de Constantinopla S. Juan Crisóstomo, como ha hecho algún copista, pero sí podría ser de uno de sus sucesores del siglo V o VI. El antiguo Eucologio (OCP 1984,394) contenía además un formulario reducido de este mismo rito, destinado seguramente a bautismos menos solemnes; es ésta la única forma que se ha conservado en el actual Eucologio: GOA 277, ZER 134, ROM 150, TEB 17.

([48]) OCP 1977,70, cf. especialmente pág. 90. Este oficio propio de Cuaresma y de Semana Santa se celebraba siempre que los Presantificados remplazaban a la misa, que era todos los días de lunes a viernes, menos el Jueves Santo que había oficio de mediodía y misa vespertina. Se celebraba a medio día con ornamentos rojos, al puesto de las habituales tercia y sexta, y comportaba tres salmos antifonales, una lectura de Isaías, letanias diaconales y cinco bellas oraciones sacerdotales.

Cristo os pone ante él para que renunciéis a él... y le desafiéis...
Mirad a Poniente con los brazos levantados y decid conmigo:
«Renuncio a Satanás — y a todas sus obras — y a todo su culto — y a todos sus ángeles — y a toda su pompa» (todo tres veces)...
Volveos hacia Levante con los brazos bajados... y decid conmigo:
«Y adhiero a Cristo. Creo en un solo Dios Padre todopoderoso...
y la vida del siglo venidero, amén» (todo tres veces)...
He aquí que habéis renunciado al diablo y habéis adherido a Cristo.
El recibo está escrito, ya lo tiene en el cielo el Señor...
Mirad cómo observáis los pactos...
El día del juicio os será presentado de nuevo...
Que aquel día estemos todos... ante su trono... y oigamos... su voz:
«Venid benditos de mi Padre, heredad el reino... Amén.»

A continuación los catecúmenos eran invitados a levantar las manos y participar con el *Kyrie eleîson* en una oración litánica; era ésta la primera vez que los catecúmenos ejercían el ministerio de la intercesión por el mundo, por la Iglesia, etc.; hasta este momento los catecúmenos habían sido despedidos al empezar la oración «de los fieles» de vísperas, de maitines y naturalmente de la misa.

Se les da la orden de vestirse y calzarse.

Sigue (Potrébnik 31 v) la oración del obispo por los catecúmenos, conservada en el actuel Eucologio([49]):

«*Dueño, Señor y Dios nuestro, llama a tus siervos a la santa iluminación..., lava su viejo estado, hazles renacer...,*
llénales de tu Espíritu Santo,
para que ya no sean los hijos de la carne mas de tu reino...»

Los candidatos se acercan al obispo que les va imponiendo la mano uno a uno en particular.

El diácono invita a inclinar la cabeza y el obispo dice la última oración([50]):

«*Dios Salvador nuestro, que quieres que todos los hombres se salven*
y lleguen al conocimiento de la verdad:
haz brillar la luz de tu conocimiento en nuestros corazones
y en los de los que se preparan a la santa iluminación;
dígnate concederles tu don inmortal
y únelos a tu santa Iglesia católica...»

([49]) OCP 1984,387 y 396: [B4/II:1]; cf. en las ediciones: nota 47.

([50]) OCP 1984,388: [B4/II:2] (no formaba parte del rito abreviado y por eso no se ha conservado en las ediciones).

El diácono: *Vayamos en paz. En nombre del Señor.*

Despedidos los catecúmenos, se celebra la liturgia de Presantificados[51] que en el oficio *asmatikós* era algo diferente de la actual; hoy el Viernes Santo es para los bizantinos totalmente alitúrgico como también lo era para los rusos del siglo XVII: su conservación en nuestro documento es un precioso anacronismo más.

Siguen las cinco oraciones[52] de dos procesiones que en Santa Sofía se celebraban todo el año después de vísperas: la primera al «sagrario», la segunda al baptisterio[53].

5. — *El bautismo*

Potrébnik (33v):

«Y habiendo pasado y completado toda renuncia,
(este es el) orden del santo bautismo de los catecúmenos:
al día siguiente, llegada la hora del «divino servicio»[54]
se celebra el orden del santo bautismo, al 40º día, en sábado.
Y si se llega a la santa y grande Semana... y si los catecúmenos
han totalmente observado el ayuno toda la santa y grande Cuaresma,
reciben la divina «iluminación» el santo y grande Sábado
o el santo y grande Domingo de Pascua mismo.
Antiguamente estas cosas se celebraban el gran Sábado,
al momento de la segunda lectura:
Resplandece, resplandece, nueva Jerusalén (Isaías 60,1).
Ahora se hace cuando convenga, cuando decide el obispo.
Vienen a la iglesia los candidatos...,
el obispo está en su cátedra, el presbítero en la iglesia;
les ordenan de despojarse de la ropa fuera de la iglesia
(o junto al río).
Y baja el obispo de su cátedra y pasando por el «sagrario»[55],

[51] OCP 1981,332, cf. especialmene pág. 368.

[52] OCP 1978,125: VES [XVIII] [XIX]; [XX] [XXI] [XXII].

[53] El sagrario (*skeuofylakion*) era una dependencia fuera de la iglesia que servía de cámara de los vasos sagrados, de las reliquias y seguramente de la reserva eucarística; en ella se hacía también la *prótesis* o preparación del pan y vino de la misa. Sobre la ubicación del sagrario y de los baptisterios de Santa Sofia: OCP 1987,74.

[54] Así (*slúzhba*) se llamaba la misa antes de la reforma de Nikon en 1655; después se dirá «divina liturgia» como en griego; cf. nota 31.

[55] Cf. OCP 1987,74: muchos detalles del Potrébnik, aparentemente sin explicacíon, dependen del antiguo Eucologio y corresponden a la topografía de Santa Sofia (cf. nota 53).

sale fuera de la iglesia (o va al río)
al Jordán del gran baptisterio([56]),
se viste y calza de blanco,
y habiéndose antes traido y echado el agua en la pila([57]),
la inciensa dándo la vuelta
y la bendice tres veces con el candelabro.
(El diácono: *Bendice, señor.*
El obispo: *Bendito sea el Reino del Padre...*)»([58]).

Sigue la letanía diaconal «de la paz»([59]) y dos oraciones, la primera de preparación del celebrante y por eso en secreto([60]):

«*Dios misericordioso y compasivo que sondeas los corazones y las entrañas...*»,

([56]) Traducción probable de un texto gramaticalmente incorrecto y de significado obscuro. Veremos más tarde que el Potrébnik prevee que el bautismo pueda de hecho administrarse en un rio, lo que no sucedía según el antiguo Eucologio; Santa Sofia además de los dos baptisterios poseía varias piscinas y fuentes empleadas para los baños lustrales, pero Constantinopla no tenía río que pudiera representar al Jordán. La palabra «Jordán» parece que aquí deba aplicarse más a la piscina bautismal que al río del lugar, que naturalmente debía tener nombre propio. La oración [B5:2] para bendecir el agua del bautismo (cf. infra) insiste mucho sobre la identidad efectiva que se quiere lograr entre el agua del Jordán y la de la pila bautismal.

([57]) El eslavo *kupél'* significa más bien «bañera», pero corresponde al griego *kolymbîthra* que quiere decir «piscina» o lugar donde se puede nadar, aunque ahora se dé ese nombre a pilas bautismales de cualquier tamaño. El hecho de que en el Potrébnik el agua se traiga y se vierta indica que se trata de un recipiente limitado aunque suficiente para la inmersión, forma ésta para los bizantinos normal e indispensable del bautismo en circunstancias no extraordinarias.

([58]) La aclamación de apertura en este lugar es una innovación del rito actual ya que en el Eucologio esa se encontraba al principio de vísperas (cf. OCP 1987,74), de donde ha pasado al rito actual del bautismo; esta fórmula trinitaria hoy está de suyo reservada a la sola liturgia eucarística, mientras que en los oficios no eucarísticos se usa la fórmula no constantinopolitana *Bendito sea nuestro Dios*; las raras excepciones a la regla se pueden casi siempre explicar por tratarse de oficios antiguamente en conexión con la misa.

([59]) Cf. OCP 1985,74 y 1986, 147; GOA 287, ZER 136, ROM 152, TEB 21. El texto de esta letanía presenta numerosas variaciones de manuscrito a manuscrito, lo que era frecuente en las rúbricas del antiguo Eucologio pero no en los textos.

([60]) OCP 1985,75 y 1986,150: [B5:1]; GOA 288, ZER 137, ROM 153, TEB 22v.

la segunda de consagración del agua, a alta voz([61]):

> *«Grande eres tú, oh Señor, y admirables tus obras*
> *y no hay palabra que baste para cantar tus maravillas...»*

Mientras se dice esta oración se introduce la mano en el agua y se ejecutan los mismos signos de cruz que prescribe el actual Eucologio.

Tras la invitación del diácono a inclinar la cabeza (Potrébnik 38) sigue la oración de consagración del aceite, que dice el obispo con la cabeza inclinada (gesto que en este lugar el rito actual ignora)([62]):

> *«Dueño y Señor, Dios de nuestros padres,*
> *que a los que estaban en el arca de Noé enviaste la paloma...»*

Se moja en el aceite un ramito o pincel y se hacen tres cruces en el agua, mientras que según el Eucologio se vertía directamente un poco de aceite en el agua.

Sigue (Potrébnik 38v) la unción pre-bautismal hecha por el obispo — mansión que en Constantinopla se dejaba a un presbítero — sobre la cabeza, el pecho y la espalda diciendo:

Es ungido el siervo de Dios N. en el nombre del Padre...([63]).

Un diácono u otro ministro ungen el resto del cuerpo.

Potrébnik (39):

> «El obispo se pone unas sobremangas
> mientras que el padrino
> se echa sobre los hombros una «túnica» blanca nueva
> para substituir el «paño» (después del bautismo)([64]);

([61]) OCP 1985,79 y 1986,153: [B5:2-I,II,III]; GOA 288, ZER 138, ROM 154, TEB 23v.

([62]) OCP 1985,84 y 1986,167: [B5:3]; GOA 289, ZER 140, ROM 156, TEB 25v.

([63]) OCP 1987,65; el Potrébnik como el antiguo Eucologio posee sólo tres unciones y una sola fórmula. El Eucologio actual añade otras 4 unciones con sus respectivas fórmulas: GOA 290, ZER 141, ROM 157, TEB 26v. El mismo Potrébnik en el rito del bautismo ordinario (cap. 16, f. 113) propone nada menos que 17 unciones, lo que era la praxis rusa antes de la reforma de Nikon (cf. OCP 1987,67).

([64]) Cf. OCP 1987,70. Texto de difícil interpretación: según el Potrébnik el catecúmeno entraba en el agua cubierto con un «sindon», término griego que igual puede significar paño que sábana; al salir del agua se le quitaba el

el catecúmeno se hace el signo de la cruz
(lo que no preveen ni el antiguo ni el actual Eucologio)
y entra en la pila o en el río hasta que le llegue el agua al pecho;
el obispo le pone la mano sobre la cabeza y dice:
Bendito sea Dios que ilumina y santifica todo hombre
que viene a este mundo...(65);
Y le bautiza el obispo de su mano, submergiéndole y sacándole por
tres veces; submergiéndole la primera vez dice:
Es bautizado el siervo de Dios N. en el nombre del Padre, amén,
la segunda: *Y del Hijo, amén,*
la tercera: *Y del Santo Espíritu, amén*»(66).

Potrébnik (39):

«Y si aconteciere de bautizar en un río profundo, al puesto del
paño se le pasa al catecúmeno un lienzo blanco por el pecho y
debajo de las axilas y algunos sujetan con fuerza el lienzo por
los extremos; el obispo como dicho lo submerge por tres veces».

Y después del bautismo, el padrino acoge en sus brazos al bautizado y al puesto de la sábana lo cubre con una túnica blanca pre-

---

paño mojado y se le ponía un *chékhol*, o camisa larga y ancha, que debía llevar toda la semana; lo hemos traducido por «túnica» por corresponder a lo que llevaban antaño los neófitos constantinopolitanos. Actualmente durante toda la ceremonia bautismal el candidato no lleva más que una túnica de decencia: *monochitôn* en griego (ZER 130) y *edína riza* en eslavo (TEB 13), con la que entra en el agua; inmediatamente después del bautismo se reviste de sus ropas: *amfia* (ZER 142) y *odeiánia* (TEB 28), lo que sin duda debe dificultar la sucesiva crismación sobre el pecho; el 8° día el sacerdote le quita al bautizado *zônarion* y *sabanon* en griego (ZER 145), *peleny'* y *póias* (TEB 31) en eslavo: se trata ciertamente de los pañales de un niño pequeño; la clásica túnica blanca de los adultos ya no se usa. En el antiguo Eucologio no se habla de ninguna clase de vestido y se suponía la desnudez total del catecúmeno al momento de la entrada en el agua, así como era de regla al principio del 2° catecumenado y probablemente también al momento de la renuncia a Satanás. Simeón de Tesalónica (+ 1430) dice que es bueno que con su desnudez el hombre sienta la vergüenza de Adán tras el pecado (PG 155,216).

(65) Esta aclamación se encuentra en el antiguo y actual Eucologio antes de la unción pre-bautismal: OCP 1987,65; GOA 290, ZER 141, ROM 156, TEB 26v.

(66) Igual rito y fórmula pero sin ningún *Amén* en el antiguo Eucologio (OCP 1987,70), pero cf. allí mismo la variedad de modalidades en diferentes manuscritos y ediciones; según alguno de estos manuscritos parece ser que el *Amén* era dicho por los asistentes y no por el celebrante.

parada de antemano que (el bautizado) llevará hasta el octavo día[67];

«el obispo se lava las manos y se quita las sobremangas;
y el diácono dice: *Prestemos atención...*
y se canta tres veces el primer versículo del Salmo 31:
Dichosos aquellos a quienes les han sido perdonadas las culpas,
a quienes les han sido sepultados los pecados»[68].

Sigue una «pequeña» letanía diaconal[69]:

«*En paz oremos al Señor. — Por la paz del alto... — Por la paz de todo el mundo... — Por el patriarca... — Por que sea revestido de fuerza... el ahora ungido... — Para que sea un vaso... — Para que seamos liberados... — Protégenos... — (Commemorando) la muy santa...*»

Y la oración que hace de puente entre al bautismo de una parte y la crismación y comunión de otra[70]:

«*Bendito seas Señor Dios todopoderoso, fuente de bienes,*
sol de justicia..., que nos has concedido...
la feliz purificación por medio del agua santa y
la divina santificación a través de la vivificante unción,
que te has complacido en hacer renacer a estos tus siervos...
por medio del agua y del Espíritu...
dándoles la remisión de sus pecados voluntarios e involuntarios...:
concédeles también el sello del don del santo... Espíritu
y la comunión del... cuerpo y... sangre de tu Cristo...;
guárdalos en la santidad..., confírmalos en la fe ortodoxa,
líbralos del mal..., protége sus almas...»

(67) El vestido bautismal hoy lo impone el mismo sacerdote recitando fórmula y tropario apropiados después del salmo 31 (GOA 290, ZER 142, ROM 157, TEB 28); de tal rito de vestición no se hablaba en el antiguo Eucologio, aunque parece ser que los recién bautizados se vestían al mismo tiempo que el patriarca se ponía los ornamentos de la misa antes de administrar la crismación. En todo caso los recién bautizados hacían su ingreso solemne en Santa Sofia vestidos de blanco igual que el patriarca y el resto del clero que les acompañaba: cf. OCP 1987,80 y 94.

(68) Sobre la ejecución de este salmo clásico del bautismo cf. OCP 1987,70, 94 y especialmente 102. TEB (27) en este lugar reproduce el dicho salmo por entero, lo que no es tradicional.

(69) Por «pequeña letanía» hoy se entendería la letanía «de la paz» reducida a su primera y dos últimas frases; cf. nuestra hipótesis sobre el origen de la «pequeña letanía»: OCP 1986,148.

(70) OCP 1987,79: [B5:4]; GOA 290, ZER 142, ROM 157, TEB 28.

Potrébnik (40v):

> «Y se canta: *Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo os habéis revestido, aleluya*» (Gal 3,27).
> Y unge el obispo al bautizado con el santo crisma en forma de cruz sobre frente, ojos, narices, boca, ambas orejas, pecho, manos y corazón», (hombros y espaldas: cf. nota 71).

Siguen las fórmulas que se dicen en la unción de cada miembro, pero esta segunda lista de miembros es diferente de la anterior: frente, mejillas, ojos, orejas, narices, boca, pecho, manos.

> «Diciendo sobre la frente: *Sello del don del santo Espíritu, amen. Qué se borre la vergüenza que llevaba por todas partes el hombre al pecar en el principio*;
> sobre las mejillas: *Sello del don... Qué vea la gloria del Señor con rostro despejado», etc.* ([71]).

Y otra vez se dice todo el salmo 31, pálido eco de su solemne ejecución como canto antifonal de ingreso en Santa Sofía después de

([71]) Cf. OCP 1987,88 y nota 49. Falta en el Potrébnik (40) la unción de hombros y espalda que sin embargo se encuentra en el mismo Potrébnik en el rito ordinario (cap. 16, f. 115); pero en ambos falta la unción de los pies, hoy habitual. Seguramente los primeros rusos han sido crismados con el rito simple constantinopolitano que comportaba sólamente la unción de cinco lugares de la cabeza: frente, ojos, narices,boca y orejas con una sola fórmula no repetida: *Sello del don del santo Espíritu*, y sin *Amén*. En el Eucologio actual a este rito sencillo han sido añadidas otras tres unciones, seguramente de origen jerosolimitano: pecho, manos y pies; ahora a la fórmula sencilla, que se repite a cada unción, se añade *Amén*: GOA 291, ZER 143, ROM 158, TEB 29. Otros manuscritos presentan otras añadiduras y omisiones al rito del antiguo Eucologio; existe una gran variedad de soluciones; se diría que el rito ha ido desarrollándose en el tiempo, sobre todo fuera de Constantinopla, por causas que es difícil precisar, aunque se puede conjeturar que haya sido bajo el influjo de tradiciones locales anteriores a la generalizada bizantinización del Medio Oriente en los alrededores del siglo XII. Es en los manuscritos rusos sin embargo donde se encuentra la más disparatada variedad, originada parece ser por una interpretación literal de las catequesis de San Cirilo de Jerusalén, convirtiendo en fórmula lo que en las catequesis era sólo comentario. La reforma de Nikon ha puesto fin a todo este desorden provocando sin embargo una fuerte reacción por parte de los «Viejos Creyentes» que en este caso veían drásticamente reducido el complejo y expresivo rito de la crismación tradicional. La variedad de ritos de crismación nos ha servido por otra parte para tentar una clasificación de los manuscritos bizantinos que conocemos: cf. OCP 1987,83.

las ceremonias del baptisterio. En OCP hemos presentado una hipótesis de explicación de la anomalía que constituye la repetición del mismo salmo antes y después de la crismación (cf. nota 68).

En Santa Sofía el pasaje del baptisterio a la iglesia revestía una solemnidad excepcional; la entrada en la iglesia de los recién bautizados era esperada por clero y pueblo que habían continuado las lecturas del Antiguo Testamento (de 8 a 15, según lo que duraban los bautismos) y cantos intermedios. Un cantor debía encontrarse en el ambón o tribuna del centro de la iglesia ejecutando el cántico de los tres jóvenes de Babilonia (Dan 3) cuando la cándida procesión entraba al canto del salmo 31; el solista de éste, despojándose de su casulla de cantor, subía al ambón en alba, mientras el otro descendía. Cuando la procesión de los neófitos, acompañados por el patriarca, por otros 12 obispos revestidos de palio y por los presbíteros y diáconos «bautistas», todos vestidos de blanco, llegaba al santuario, se volvía a cantar el versículo de Gálatas 3 y enseguida se proclamaban la epístola y el evangelio y seguía el resto de la misa que culminaba con la primera comunión (en el santuario) de los recién «iluminados»([72]).

Este ritual de bautismo de la noche de Pascua quedaba un poco simplificado los otros cuatro días de bautismo([73]).

No se halla alusión explícita alguna en nuestros manuscritos del antiguo Eucologio a una administración «privada» de los sacramentos de la iniciación, sin embargo el hecho de la existencia de un rito abreviado de renuncia a Satanás (sin «catequesis»)([74]) entre las oraciones del 2º catecumenado y el bautismo (titulado «*especialmente del Sábado Santo*») nos hacen sospechar la existencia de una posibilidad de bautismo «privado», excepcional pero seguramente no raro: el seguirse de los tres ritos: catecumenado — renuncia breve — bautismo, sugieren incluso su frecuencia. La abundancia por otra parte de documentos del bautismo patriarcal y el énfasis empleado en su descripción no permiten considerarlo como una evocación nostálgica del pasado. Un eucologio realista como *Atenas 662*, de la época de la restauración litúrgica por obra de los monjes (que siguió a la latinización forzada de Santa Sofía de 1204), en que se constata una

([72]) Cf. las diversas descripciones de este solemne ritual: OCP 1987,94.
([73]) OCP 1987, 104.
([74]) OCP 1984, 394.

marcada evolución de muchas ceremonias hacia una solución de simplificación, y que sigue describiendo el bautismo patriarcal como en los mejores tiempos, es sin duda un testimonio serio en favor de la realidad de éste.

6. — *Apéndices recientes al rito patriarcal del bautismo*

Queriendo dejar completa la descripción del capítulo 71 del Potrébnik, pasaremos revista aquí de manera esquemática a una serie de ceremonias de este documento del siglo XVII que no son propias del antiguo Eucologio y que por tanto podemos decir con la mayor probabilidad que no han sido observadas en Rusia en el siglo X.

a) (41 v): imposición de la cruz al cuello para protección de las hostilidades del enemigo; rito sin ninguna clase de fórmula. No existe tal ceremonia ni en el antiguo ni en el actual Eucologio.

b): imposición de la túnica con texto del profeta Isaías; en el actual Eucologio existe un rito similar antes de la crismación (cf. nota 67).

c) (42 v): tonsura cruciforme con fórmula apropiada. Los cabellos cortados se entierran en la iglesia. Se dice la segunda oración del rito actual (que no se celebra hasta el octavo día)([75]):

> «*Señor Dios nuestro, que de la plenitud de la pila... has bendecido...*»

Ha de notarse que en el antiguo Eucologio la tonsura era independiente de los ritos bautismales([76]).

d) (43): imposición del capuchón con su fórmula([77]).

([75]) GOA 306, ZER 146, ROM 161, TEB 33v. Cf. [B7:2a] en nuestro proximo artículo: *Les Sacrements*... (9). También Simeón de Tesalónica (PG 155,232) testimonia la práctica de una tonsura inmediatamente después del bautismo como el Potrébnik, aunque aquel le da un sentido monástico no respaldado por el texto de las oraciones del Eucologio.

([76]) Para toda la cuestión de la ablución y tonsura del recién bautizado cf. *Les Sacrements*... (9).

([77]) No se encuentra este rito ni en el antiguo ni en el actual Eucologio pero sí en Simeón de Tesalónica (PG 155,232); no se le ve sentido a este capuchón que podría haber servido para cubrir una unción de la parte alta de la cabeza que los bizantinos no practican.

e): (triple) procesión del sacerdote, bautizado y padrino en torno a la pila al canto del versículo: Gal 3,27([78]).

f): veneración del altar por parte del bautizado, si es niño entrando en el santuario, si es niña desde fuera del iconostasio([79]).

g): (43v) exhortación del obispo al padrino y al recién bautizado delante del santuario.

h) (44v): letanía y despido; si hay misa, el recién bautizado participa en la procesión de ofertorio del pan y del vino llevando una vela en cada mano y comulgando después.

i): vuelta a su domicilio llevando las velas encendidas, acompañado por los suyos.

j): durante toda la semana vuelta a la iglesia para vísperas, maitines y misa, siempre llevando las velas; permanece en oración y acción de gracias y no toma carne ni se lava el rostro([80]).

7. — *Ablución del octavo día después del bautismo*

La ablución del santo crisma o myron tiene lugar (Potrébnik 45) como en el antiguo y en el actual Eucologio ocho días después de la crismación. El sacerdote despoja al bautizado de la túnica bautismal y después de la aclamación inicial: *Bendito sea nuestro Dios*, y otros textos habituales, dice la siguiente oración([81]):

> «*Tú que a través de tu santo bautismo has concedido a tus siervos la redención de sus pecados...*»

y tomando una esponja o paño nuevos los moja en agua limpia

([78]) GOA 291, ZER 143, ROM 158, TEB 29. Este rito remplaza seguramente la antigua procesión del baptisterio a la iglesia (cf. nota 72).

([79]) Esta ceremonia tiene su lugar en la «eclesialización» del 40º día (cf. supra nota 19), aunque también podria ser un vestigio de la tradición (testimoniada por el manuscripto *Sinai* 971: cf. OCP 1987,100) de un ingreso de los recién bautizados en el santuario para la comunión durante la misa en Santa Sofia. En el siglo X, no existiendo en las iglesias bizantinas el iconóstasis, el acercarse más o menos al altar, separado de la nave por una simple barrera, no debía constituir un hecho excepcional. En el antiguo Eucologio las diaconisas eran ordenadas junto al altar y allí mismo recibian la comunión de manos del patriarca. Asimismo junto al altar comulgaba el emperador.

([80]) Cf. OCP 1987,101.

([81]) GOA 303, ZER 144, ROM 159, ZER 31; cf. *Les Sacrements...* (9): [B6:1].

y lava y frota frente, orejas, ojos y todos los miembros ungidos, diciéndo:

> «*Has sido bautizado, iluminado, santificado, lavado,*
> *en el nombre del Padre...*
> *Bendito sea Dios que ilumina y santifica todo hombre...*» ([82]).

Siguen (Potrébnik 46) otras dos oraciones tradicionales que el actual Eucologio pone antes de la ablución([83]):

> «*Dueño y Señor (todopoderoso) Dios nuestro, que en la pila bautismal*
> *has acordado la iluminación a los bautizados...*
> *Paz a todos... Inclinad la cabeza ante el Señor.*
> *Los que de ti se han revestido, oh Cristo Señor y Dios nuestro...*»

Y se hace el despido.

En nuestro próximo artículo tantas veces citado aparecerá un documento relativo a la ablución de los zares rusos, que añade algún detalle interesante a nuestro tema, ya que los zares eran ungidos de la misma manera que los recién bautizados (lo que no sucedía con los emperadores bizantinos)([84]).

Ségún este documento de finales del siglo XVI, que es un ritual de coronación del gran duque de Moscú, algo posterior a Iván el Terrible (aunque el documento se esfuerce en atribuirlo a éste), el zar recibe la unción sobre frente, orejas, pecho, espalda y manos con la fórmula repetida: *Sello del don del santo Espíritu, amén*; enseguida el obispo limpia el crisma con algodón que quema en el santuario; el zar lleva consigo un pañuelo o tohalla para limpiarse cuando lo necesite puesto que no puede ni lavarse ni cambiarse de ropa hasta el 8º día, en que toma un baño; sus vestiduras son lavadas en el río con mucho cuidado para que nada del crisma sea pisado o profanado([85]).

([82]) Cf. GOA 304, ZER 146, ROM 160, TEB 32v. La aclamación *Bendito* que aparece más de una vez en diversos lugares del rito del bautismo según los documentos, es aquí propia del Potrébnik; cf. *Les Sacrements...* (9).

([83]) GOA 304, ZER 145, ROM 160, TEB 31v; cf. *Les Sacrements* (9): [B6:3] y [B6:4a] después de la ablucion como Potrébnik.

([84]) M. ARRANZ, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et (des tsars) de Moscou.* (= «Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla terza Roma». Documenti e studi. Studi 1. Università «La Sapienza»). Roma 1981, 407-15.

([85]) E. BARSOV, *Documentos paleo-rusos de la sacra coronación al reino de*

IV — Conclusión

Hemos descrito el bautismo como lo celebraban los griegos en circunstancias normales en tiempos de Olga y Vladímir; habíamos dicho al principio porqué nos parecía que en el caso de este príncipe no había habido lugar a excepciones y cómo lo más probable es que haya seguido la regla general; no siendo sin embargo nuestro ramo la Historia, no insistiremos en la afirmación de esta suposición y agradeceremos cualquier rectificación razonable a nuestra teoría.

Resumiendo, a guisa de conclusión, propondríamos para Vladímir las siguientes hipótesis:

1ª: Vladímir se ha bautizado en Querson, según la *Crónica de Néstor*, inmediatamente después de la conquista de esta ciudad (suponiendo en el mejor de los casos un catecumenado comenzado varios meses antes en Kiev, como propone Arrignon). Todo el problema está en fijar la fecha de la toma de Querson, que según A. Poppe no pudo ser sino después del año 988 y ciertamente pasada la primavera.

2ª: Vladimir se ha bautizado en Kiev en 988, un año o dos antes de la campaña de Querson, según la *Memoria y panegírico del monje Jacobo*; existen en este caso tres fechas probables de bautismo: Epifanía, Pascua o Pentecostés del 988(86):

a) si el bautizo fué el dia de la Epifanía, 6 de enero de 988,
la renuncia a Satán fué la víspera: 5 de enero,
el 2º catecumenado (mínimo de 10 días) empezó en Navidad,
el 1º (40 días): hacia el 15 de noviembre de 987

---

los zares, comparados con sus originales griegos... (en ruso), Moscú 1883, 63 y 87-8. Sobre la dudosa historicidad de este documento cf. N. Pokrovskii, *El rito de coronación de los soveranos en la historia* (en ruso), *Tserkóvny Véstnik* de la Academia Teológica de S. Petersburgo, 9-V-1896, n. 19, pp. 600-8 (en ocasión de la coronación del último zar Nicolás II).

(86) Otros dos dias de bautismo constantinopolitano menos probables son el Sábado antes de Ramos o «de Lázaro» (31-III-988) y el mismo Sábado Santo por la mañana, en que el bautismo se confería en el baptisterio pequeño (igual que el Domingo de Pentecostés) y era muy probablemente reservado a los infantes. Contra una hipótesis de Arrignon para el bautismo de los ciudadanos de Kiev, el día de la Asunción no era día de bautismo, por lo menos solemne, para los bizantinos. Quedan pues como fechas más probables del bautismo de Vladímir Epifanía o Pascua del año 988.

(N.B.: en esta época no parece aún haberse observando
en Constantinopla la cuaresma de Navidad).

b) si el bautizo fué la noche de Pascua: 7/8 de abril de 988,
la renuncia a Satán fué el Viernes Santo,
el 2º catecumenado empezó regularmente el lunes de la IVª semana de Cuaresma: 12 marzo,
el 1º debió comenzar antes de la Cuaresma, p.e.:
el Domingo de Carnaval: 12 de febrero,
o el Domingo del Hijo Pródigo: 5 de febrero del año 988.

c) si el bautizo fué la mañana de Pentecostés, 27 de mayo de 988,
las fechas precedentes deben calcularse como en la letra a):
el primer catecumenado debería haber empezado lo más tarde
la semana después de Pascua, hacia el 15 de abril de 988.

Piazza della Pilotta 4,
I — 00187 Roma

Miguel ARRANZ S. J.

GERHARD PODSKALSKY S. J.

Grundzüge der altrussischen Theologie (988-1237). II: Schwerpunkte und Probleme der theologischen Literatur in der Kiever Rus' *

Ein für das russische Frühmittelalter qualifizierter Literaturhistoriker äußerte bei einem Vortrag über die theologische Literatur der Kiever Rus' spontan den Einwand: "Kiever Theologie, gibt es so etwas?" Als guter Protestant verband er den Begriff Theologie mit den Standardkernfächern an jeder heutigen Fakultät, der historisch-kritischen Exegese und der systematisch-spekulativen Dogmatik. Wollte man Theologie grundsätzlich in diesem Sprachgebrauch verstehen, so ergäbe sich für die Kiever Rus' eine totale Fehlanzeige, und zwar speziell in den genannten Bereichen. Wenn wir dennoch von Kiever Theologie reden, dann verwenden wir den Begriff in einem allgemeineren, zeitlich vor den scholastischen Summen liegenden und der patristischen Ausdrucksvielfalt näherstehenden Sinne;(1) Theologie ist dann nichts anderes als eine christlich-geistliche Dimension verschiedenster Literaturgattungen mit einem besonderen Schwergewicht auf den Gebieten der Homiletik, Hagiographie und Asketik (samt der alle drei Sektoren umgreifenden liturgischen Dichtung).

Die Theologie der Kiever Rus' ist gekennzeichnet durch einige Bedingtheiten, wie z.B. den schon oft hervorgehobenen Ausfall des klassischen Erbes (griechische Philosophie) in der altslavischen Übersetzungsliteratur, aber sie besitzt keine spezifischen Eigenarten, wenn man darunter Themen oder Lehren versteht, die in ihren hauptsäch-

* Zum vorhergehenden Artikel (Nr. I) vgl.: *Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance)*, Uppsala 1981, 195-201.

(1) Vgl. dazu: J. STIGLMAYR, *Mannigfache Bedeutungen von "Theologie" und "Theologen"*, in: *Theol. u. Glaube* 11 (1919), 296-309, bes. 308f.

OCP 54 (1988) 309-329

lichen Quellgebieten, Byzanz bzw. der "Slavia christiana", grundsätzlich gefehlt hätten. In den folgenden Ausführungen geht es also nur um einige echte oder vermeintliche Problemfelder bzw. thematische Schwerpunkte, die sich in der Kiever Originalliteratur im Rahmen dieses vorgegebenen Horizonts ablesen lassen; die uns praktisch verwehrte Einsicht der handschriftlichen Überlieferung setzt den möglichen Schlußfolgerungen freilich gewisse Grenzen.

I. Probleme

Beginnen wir mit den Problemfeldern: Während wir aus dem kirchlichen Leben in Byzanz für die gleiche Zeit (11.-13. Jahrhundert) eine ganze Reihe von Lehrzuchtverfahren — ich erinnere nur an die Prozesse um Johannes Italos und Eustratios von Nikaia — kennen, fällt es auf, daß die Kiever Rus' nur von wenigen, scheinbar sekundären Vorgängen dieser Art erschüttert wird: da sind einmal das vorübergehende Schisma im Anschluß an die Wahl (21. Juli 1147) des zweiten russischstämmigen Metropoliten, Klim Smoljatič, dann der Streit um das Fasten am Mittwoch und Freitag (1157-1168), der mit einem von Konstantinopel vermittelten Kompromiß endet und — entgegen den russischen Quellen (Lavr.-Letop., zum Jahre 1164) — nicht als eigentliche "Häresie" bezeichnet werden kann, und schließlich die beiden, mit einer vollkommenen Rehabilitierung endenden Prüfungsverfahren über die eschatologischen Predigten des Mönchspriesters Avraamij von Smolensk (ca. 1150-1220)(2), auf die wir noch zurückkommen werden; auch von der Polemik gegen die im Wesentlichen auswärtigen "Lateiner" wird noch zu reden sein.

a) *Arianismus*

Neben den angeschnittenen Problemfeldern vermutete aber die (russisch-)sowjetische wie auch die übrige Forschung in Ost und West noch weitere doktrinäre, z.B. christologische Abwehrkämpfe,

(2) Vgl. G. Podskalsky, *Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 43-50 (fortan: *Christentum*).

die sich mit arianischen bzw. arianisch klingenden Irrlehren auseinandergesetzt hätten. Anlaß für diese Vermutungen waren einmal die altslavische Übersetzung (10. Jahrhundert/Bulgarien) antiarianischer Predigten, für die man ein aktuelles Bedürfnis postulierte(3), zum andern verschiedene arianisch beeinflußte bzw. auf den Arianismus (polemisch) anspielende Äußerungen in altrussischen Quellen. Die Frage ist, auf welchem Wege arianisches Gedankengut hätte in die Rus' eindringen können; ein Zusammenhang mit den arianischen, ursprünglich in Südwestrußland (Karpathen) beheimateten Germanenstämmen, etwa den schon 567 besiegten Gepiden, bleibt reine Hypothese. Doch betrachten wir die in Frage kommenden Stellen in der Kiever Literatur selbst, zunächst die des Arianismus verdächtigen. Da ist einmal das zweite der von Vladimir (angeblich) bei der Taufe abgelegten Glaubensbekenntnisse, das auf den byzantinischen Mönch Michael Synkellos (ca. 760-846) zurückgeht(4). In der Chronikfassung, die zwar vermutlich jünger ist als die Übersetzung im "Izbornik Svjatoslava 1073 g.", aber nicht von dieser abhängig(5), treffen wir auf mehrere, als typisch arianische geltende Aussagen (in Weglassung, Deutung und Übersetzung griechischer Termini), insbesondere auf den Satz, der Sohn sei dem Vater "wesens*ähnlich*" ("podoben suščen", bzw. der Geist gegenüber Vater und Sohn "podobnosveršeno"), während im griechischen Original natürlich für Sohn

(3) Es handelt sich um vier Homilien des Athanasios von Alexandreia, deren russ. Handschriften allerdings erst dem 15./16. Jahrhundert angehören: A. VAILLANT, *Discours contre les Ariens de S. Athanase*, Sofia 1954 (Ed./frz. Übers.: 20-265); I. DUJČEV, *Literatur und Kunst gegen "Ariana haeresia" in Südost-Europa*, in: *Slovo* 25/26 (1976), 203-211; DERS., *L'œuvre de Méthode d'Olympe «De libero arbitrio» et les discussions entre orthodoxes et hérétiques*, in: *Balcanica* 8 (1977), 115-127, bes. 116, Anm. 1; A. MILEV, *Starobălgarskijat prevod na "Četiri slova protiv arianite"*, in: *Starobălg. lit.* 2 (1977), 61-73; K. KUEV, *Arianstvo*, in: *Kirilo-Metodievska Encikl.*, I, Sofia 1985, 103f. Selbst die Bezugnahme auf den Bogomilismus in Bulgarien ist im strengen Sinne nicht zu beweisen. — Der gleiche Zeitansatz gilt für eine anonyme russische Predigt über die Väter des Konzils von Nikaia "gegen den Häretiker Areios": I. KUPRIJANOV, *Pamjatniki drevnej russkoj slovesnosti*, in: *Žurn. Min. Nar. Prosv.*, č. 84, 1854, otd. 2, 180-182 (Ed. aus Sborn. des 16. Jh.).

(4) Ed.: B. MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, 90-93, hier: 91.93.

(5) Vgl. P. POTAPOV, *K voprosu o literaturnom sostave letopisi*, in: *Russk. filol. vestnik* 63 (1910), 1-13 (dort weit. Lit.); ferner: *The Troickij Sbornik*, in: *Polata Knigopis'naja* 21/22 (1988), 181f. (Napisanie o vere).

und Geist das bekannte "ὁμοούσιος" steht([6]). Aus dem Vergleich mit anderen Aussagen desselben Glaubensbekenntnisses (z.B. der Anerkennung der ökumenischen Konzilien) ergibt sich aber, daß der Übersetzer keineswegs eine arianische Generalbereinigung des griechischen Textes im Sinne hatte; vermutlich benutzte der Chronikredaktor also nur eine vorgegebene Textgestalt, deren "Arianismen" entweder einer fehlerhaften Vorlage (ὁμοιούσιος statt ὁμοούσιος) oder der Unaufmerksamkeit bzw. dem Ungeschick des Übersetzers zugeschrieben werden können([7]). Ein scheinbares Problem gibt auch eine Stelle in der ersten Mönchsrede des Kirill von Turov auf; dort findet sich bei der Auslegung des Gleichnisses vom Lahmen und Blinden in Anspielung auf Gen 1,26f. der Satz: Christus werde Mensch genannt "nicht dem Bilde nach, sondern dem Gleichnis" ("ne obrazom, no pritčeju")([8]). Muß man also mit den Autoren eines unlängst erschienenen Buches([9]) feststellen, daß Kirill, der in seiner kanonischen Predigt über das Konzil von Nikaia (traditionell zum Sonntag nach Christi Himmelfahrt) den Arianismus scharf zurückweist, an dieser Stelle ihm selbst verfallen ist? Keineswegs; Kirill greift nämlich nur auf durch Klemens von Alexandreia und Origenes vorgeprägte Exegese (zu Gen 1,26f.) zurück, die davon ausgeht, daß der Mensch einen Aufstieg vom freien Entwurf (εἰκών/Bild) zur zwar angelegten, aber von jedem Individuum neu zu verwirklichenden Gottähnlichteit (ὁμοίωμα-ὁμοίωσις/Gleichnis) zurückzulegen hat —

([6]) *Pov. vrem. let.* in: PSRL, I, Leningrad ²1926, 112 (Nachdr.: *Handb. z. Nestorchronik*, I, München 1977 [= Forum slav. 48]). — Zum Textvergleich: M. I. SUCHOMLINOV, *Issledovanija po drevnej russkoj literature*, in: *Sborn. Otd. russk. jaz. i slov.* 85,1 (1908), 71-74, hier: 72.

([7]) N. NIKOL'SKIJ, *Materialy dlja istorii drevnerusskoj duchovnoj pis'mennosti*, I, in: *ebd.* 82,4 (1907), 1-8; POTAPOV, *K voprosu* (s. Anm. 5). — Zum Gesamtkomplex: A. GEZEN, *Istorija slavj. perevoda simvolov very*, St. Petersburg 1884 (= Očerki i zametki iz oblasti filologii, istorii i filosofii, vyp. 1).

([8]) K. KALAJDOVIČ, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka*, Moskau 1821, 136 (Nachdr.: KIRILL v. Turov, *Zwei Erzählungen*, München 1964 [= Slav. Propyl., 5), bzw. I. P. ERËMIN, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, in: *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 12 (1956), 342.

([9]) A. F. ZAMALEEV/V. A. ZOC, *Mysliteli Kievskoj Rusi*, Kiev 1981, 104f.; mehrfach wiederaufgenommen, z.B. in: ZAMALEEV, *Razum i vera v učenii Kirilla Turovskogo*, in: *Filosofskaja mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, Leningrad 1987, 147-156, hier: 149; leider auch bei V. VODOFF, *Naissance de la chrétienté russe*, Paris 1988, 255f., 354 (Kirill = Monophysit!).

also den Weg der μίμησις Χριστοῦ, während Christus als die wesensgleiche εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Kol 1, 15) die Göttlichkeit eben nicht erst durch die wachsende Teilhabe (μετοχή) erlangen mußte[10]. Damit scheiden die beiden Stellen, deren vorschnelle Interpretation Reste der arianischen Häresie aufzudecken glaubte, als Beweismittel für diese Unterstellung aus[11]. Da aber keine Vertreter arianischer Häresien in der Kiever Rus' auszumachen sind, können auch die in verschiedenen Literaturdenkmälern eingebauten Warnungen vor den Arianern nur aus der byzantinischen Tradition heraus, d.h. *nicht* als Antworten auf aktuelle Gefahren verstanden werden. Zu diesen Warnungen gehört die schon erwähnte Predigt Kirills von Turov über die 318 Väter des Konzils von Nikaia, die nach dem Vorbild der Mutterkirche auch in der Rus' ihren festen Platz am Sonntag vor Pfingsten hatte[12]; ferner eine Passage in der russischen Version der sog. "Wanderungen" (choženie) des hl. Nikolaos von Myra, der — wie

[10] Vgl. dazu die ausgezeichnete Studie von H. MERKI, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg/Schweiz 1952 (auch: *Paradosis*, 7).

[11] Anders liegen die Dinge in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, als man sich in Novgorod der neuübersetzten Athanasiospredigten (vgl. oben Anm. 3!) zur Häretikerbekämpfung bediente: vgl. B. FLORJA, *Greki-èmigranti v russkom gosudarstve vtoroj poloviny XV-načala XVI veka.* Političeskaja i kul'turnaja dejatel'nost', in: *Russko-balkanskie kul'turnye svjazi v èpochu srednevekovija*, Sofia 1982, 123-143, hier: 135f. — Auch für den Bogomilismus gilt — trotz mehrfacher, bis in die Gegenwart reichender gegenteiliger Behauptungen —, daß wir für die vormongolische Zeit keinen einzigen Bogomilen mit Sicherheit benennen können: vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 44f.; eine Vermutung K. Onasch's bezüglich Kirills von Turov (*Ketzergesch. Zusammenhänge bei der Entstehung des anthropomorphen Dreieinigkeitsbildes der byz.-slav. Orthodoxie*, in: *Byz.-Slav.* 31 [1970], 243, Anm. 2) wurde bisher nicht mit Substanz gefüllt.

[12] Vgl. S. SALAVILLE, *La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rit byzantin*, in: *Ech. d'Or.* 24 (1925), 445-470. — Zum Text der Predigt: I. P. ERËMIN, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, in: *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 15 (1958), 343-348. Die Predigt Kirills basiert u.a. auf einem anonymen Slovo (aus "Zlatoust" bzw. "Toržestvennik") zum gleichen Thema: vgl. Ed. KUPRIJANOV, *Pamjatniki* (s. Anm. 3). Diese Predigt, die zwar in eine Fürbitte für den rechtgläubigen Fürsten und die Reinerhaltung des Glaubens vor der Häresie ausmündet, erwähnt auch den legendären Streit der 318 Konzilsväter mit den heidnischen, Areios unterstützenden Philosophen: vgl. M. JUGIE, *La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée*, in: *Ech. d'Or.* 24 (1925), 403-410.

bekannt — einer der Konzilsväter von Nikaia war(13). Schließlich bezichtigt ein Slovo "über den Abfall der Lateiner" (gemeint ist die Einfügung des "Filioque" ins lateinische Credo als Ursache für das Schisma von 1054)(14) unterschwellig die Westkirche arianischer Neigungen; die darin verarbeiteten Details aus der byzantinischen Kirchengeschichte lassen aber auf einen griechischen Kleriker als Verfasser schließen.

b) *Dvoeverie*

Weitaus lebensnäher als die spekulativen Diskussionen um Christologie und Trinität war für die Kirche der Rus' das Problem des "dvoeverie" (Doppelglauben); neben dem Kampf gegen die Hauptlaster (wie Wucher, Unzucht, Trunksucht und Gewalttätigkeit, usw.) und oft mit ihm verquickt, gehörte dieses äußerst langlebige Übel(15) zu den von der Hierarchie am meisten angeprangerten Fehlhaltungen der neubekehrten Christen. Zwar kann ein berühmter Prediger, wie der Abt und spätere Bischof von Vladimir, Serapion, gelegentlich auch den Christen die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes durch die Heiden als vorbildlich vor Augen stellen(16), doch eine Weiterführung heidnischer Kultformen bzw. abergläubischer Praktiken (Zauberei) wird von der Kirche entschieden verurteilt. Während uns die Vorstellungen des altslavischen Heidentums — ähnlich wie bei den noch nicht christianisierten Stämmen Mitteleuropas — nur bruchstückhaft durch die christlichen Gegenschriften sowie einige zeitgenössische arabische Aufzeichnungen(17) bekannt sind, wird uns

(13) Vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 129 (zu den Edd.: ebd. 127, Anm. 584).

(14) EBD., 260f. (zur Ed.: 259). — Zur Problematik des Filioque: vgl. meinen Art. "*Filioque*", in: *Lex. d. Mittelalt.*, IV, Heft 3, München 1987, 449f.

(15) Wie tief verwurzelt unchristlicher Schicksalsglaube und Vertrauen auf die verschiedensten Formen der Wahrsagerei bis in unser Jahrhundert in einfachen Volksschichten geblieben waren, zeigen die fast ausschließlich heidnischen Volksbräuche (Ukraine) rund um das Fest des Apostels Andreas: B.G. MYKUTIUK, *Die ukrain. Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum*, Wiesbaden 1979 (= Veröff. d. Osteuropa-Inst. München, Reihe: Gesch., 47); vgl. auch: F. HAASE, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939.

(16) Vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 106 (Slovo 5; zur Ed.: ebd., 105).

(17) Vgl. M. ESPÉRONNIER, *L'évolution cultuelle des Slaves du VIIe au XIIe s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites*, in: *Cah. de civil.*

die Alltagspraxis des "dvoeverie" z.B. auch durch kunsthandwerklich gestaltete Amulette verdeutlicht[18]. In der Kiever Originalliteratur kann "dvoeverie" eine doppelte Bedeutung besitzen: meistens meint der Begriff die gleichzeitige Ausübung bzw. Vermischung christlicher und heidnischer Kultformen; an mehreren Stellen ist aber auch das unentschiedene Schwanken zwischen lateinischem und griechisch-byzantinischem Ritus gemeint (in Städten, die Kirchen beider Riten besaßen). Schon im 19. Jahrhundert, aber mit verstärktem Nachdruck in der neueren sowjetischen Historiographie[19] wurde und wird ferner die Frage diskutiert, ob das Christentum mit der "Taufe der Rus'" (988) ein religiös und kulturell intaktes Heidentum zerstört oder nur die Reste eines ohnehin innerlich ausgehöhlten Heidentums abgelöst hat; die Kehrseite dieser Fragestellung kreist um das schier unlösbare Problem, welchen Tiefgang die christliche Religion in den ersten Jahrhunderten der russischen Geschichte, aber auch in der Folgezeit erreicht hat[20]. Ohne diese Diskussion hier weiter fortsetzen zu wollen, läßt sich doch soviel sagen, daß eine

---

médiév. (X^e-XIIe s.) 27 (1984), 319-327. — Wenn andererseits die christliche Kirche wiederholt vor den "verbotenen Bücher" (otrečennyja knigi: gemeint sind u.a. Schriften über Zauberei, Kräuterheilkunde, Astrologie, Augurien etc.) warnt, so sind oft (mit Ausnahme der Apokryphen) weder deren Titel noch etwa einzelne, mißbilligte Aussagen zitiert.

(18) Zu den sog. "zmeeviki", d.h. am Hals zu tragenden Medaillons mit Darstellungen der Muttergottes bzw. der Heiligen (Vorderseite) und dem Kopf/Körper der Meduse in einem Kreis von stilisierten Schlangen (Rückseite; vgl. Name!): I. I. Tolstoj, *O russkich amuletach, nazyvaemich zmeevikami*, in: *Zap. Imp. Russk. Archeogr. Obšč.*, III, 2, St. Petersburg 1887, 363-413; J. Blankoff (= Ž. Blankov), *O dvoeverii i amuletach-zmeevikach*, in: *Vizantija, Južnye Slavjane i Drevnjaja Rus', Zapadnaja Evropa* (Sbornik... V. N. Lazareva), Moskau 1973, 203-210; Ders., *Survivances du paganisme en vieille Russie*, in: *Problèmes d'Histoire du christianisme* 8 (1979), Brüssel 1980, 29-44 (mit Abb.).

(19) So z.B. bei dem durch die Zahl seiner Veröffentlichungen und die dafür erhaltenen Auszeichnungen besonders repräsentativen Akademie-Mitglied B. A. Rybakov: *Kievskaja Rus' i russkie knjažestva XII-XIII vv.*, Moskau 1982, 389-402 (*Christijanstvo i jazyčestvo*); wörtlich übernommen aus der 16 Jahre zuvor erschienenen: *Istorija SSSR s drevnejšich vremen do našich dnej v dvuch serijach v dvenadcati tomach*, I, Moskau 1966, 500-511 (ohne Anm.!).

(20) Vgl. z.B. P. Miljukov, *Očerki po istorii russkoj kul'tury*, II, Paris 1931, 10-18 (*Načalo russkoj religioznosti*): Überblick über die Fragestellung der 19. Jahrhunderts; Vodoff, *Naissance* (s. Anm. 9), 199-259.

begründete, allseits akzeptable Antwort auf diese aufgeworfenen Fragen angesichts der schlechten Quellenlage (insbesondere für das altslavische Heidentum) — anders als etwa für die griechisch-römische Welt — kaum je zu erwarten ist.

Kehren wir zu den schriftlichen Zeugnissen für das "dvoeverie" zurück, für die übrigens die Bekehrungsgeschichte der westeuropäischen Völker manche Parallelen liefert(21); nur die wichtigsten Denkmäler sollen hier erörtert werden. Dabei geht es uns weniger um die religionsgeschichtliche Darstellung all jener mythologischen Wesen, heidnischen Gottheiten und -kulthandlungen, der Zauberei und des Brauchtums bei Festen, besonders Hochzeiten (Lieder, Tänze, Spiele, usw.), der Ehesitten und Eßgewohnheiten sowie all jener typisch "doppelgläubigen" Praktiken (Wahrsagerei, Totenmahl, usw.), wie sie in den Predigten und kirchlichen Rechtsvorschriften angesprochen werden(22), sondern mehr um die Frage, was die Kirche dieser stets latenten Subkultur entgegenzusetzen hatte. In den kirchenrechtlichen Fragantworten des Novgoroder Diakons Kirik (geb. 1110) droht Bischof Nifont z.B. den häuslichen Speiseopfern für die Naturgottheiten Rod und Rožanica bzw. den Übertretern deren Verbots mit einem kräftigen "Wehe"(23). Bei der Segnung des Totenmahls (kut'ja/gr. κόλλυβον), dessen heidnischer Ursprung seine radikale Unterdrückung im Westen zur Folge hatte(24), bemüht sich die altrussische Kirche zumindest um die deutliche Trennung von der Eucharistie (bzw. dem Altarraum)(25). Eine sechswöchige Kirchenbuße

(21) Vgl. Podskalsky, *Christentum*, 21, Anm. 93 (Quellentexte). — Zur wichtigsten Literatur für den ostslav. Raum: ebd., Anm. 94, sowie (religionsgeschichtlich): H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek* (*w. VI-XII*), Warschau 1979; M. T. Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus/Ohio 1980.

(22) Eine Liste all dieser Phänomene findet man bei E. V. Aničkov, *Jazyčestvo i Drevnjaja Rus'*, St. Petersburg 1914, 247-255 (verbesserte Form: K.-H. Kasper, *Die Predigtliteratur der Kiever Rus' als Spiegel der Zeit*, Berlin[Ost] 1958, 151 f. [Mschr.]).

(23) L. K. Goetz, *Kirchenrechtl. u. kulturgeschichtl. Denkmäler Altrußlands*, Stuttgart 1905, 244 (§ 33) (= Kirchenrechtl. Abh., 18/19); vgl. auch den folg. Paragraphen!

(24) Vgl. J. Quasten, *Vetus superstitio et nova religio*, in: *Harv. Theol. Rev.* 33 (1940), 253-266.

(25) Goetz, a.a.O., 249 (§ 38); vgl. dazu: Podskalsky, *Christentum*, 93, 191, 267 (Parallelen). — Andererseits hatte schon die byz. Kirche weniger

trifft dagegen Frauen, die ihre Kinder zum (Segens-) Gebet beim "varägischen" (= lateinischen) Priester oder heidnischen Zauberer tragen(26); die ersteren werden ebenfalls, wie schon erwähnt, als "doppelgläubig" (dvovercy) bezeichnet. Verglichen mit dem abendländischen Kirchenrecht, insbesondere mit den irischen Poenitentialien, ist das Strafmaß des altrussischen Kirchenrechts für die Verhaftung im Heidentum ausgesprochen milde. Metropolit Ioann II. von Kiev (1076/77-1089) lehnt im Namen der "kirchlichen Lehre" — im Unterschied zu früheren Bestimmungen des westlichen und östlichen Kirchenrechts — ausdrücklich die Todesstrafe oder körperliche Verstümmelung der Zauberer und Magier ("Hexen"), selbst im Falle der Hartnäckigkeit, ab; als vordringliches Gegenmittel empfiehlt er, ihnen mit Ermahnungen "den Kopf zurechtzusetzen" (νουθεσίαις ἐπιστρέφειν)(27). Daß bei der Bekämpfung des "dvoeverie" die Paränese an vorderster Stelle stand, zeigen uns auch entsprechende Predigten, bei deren Mehrzahl uns der Verfasser nicht bekannt ist. Einige von ihnen wurden fälschlich Feodosij Pečerskij zugeschrieben: eine Mahnrede über die Strafen Gottes enthält u.a. die Verdammung der Spielmänner (skomorochi), des Guslispiels und der Rusalien(28); auch die weitverbreitete Trunksucht wird dort im Zusammenhang mit den Überbleibseln des Heidentums gesehen. Eine weitere Predigt "über den wahren Glauben" beschreibt und verurteilt (in Anlehnung an Elias Kampf gegen die Baale: 1 Kön 18, 17-40)

---

verfängliche Traditionen aus der Antike ohne Bedenken übernommen, wie z.B. die Gedächtnisgottesdienste bis zum 40. Tage nach dem Tode: GOETZ, a.a.O., 213f. (§ 3), 304 (§ 101: dasselbe für Lebende!), 322 (Sava § 19: item); vgl. dazu: E. FREISTEDT, *Altchristl. Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Münster 1928, 172-178 (= Liturgiegesch. Quellen u. Forsch., 24); D. STIERNON, *La vision d'Isaïe de Nicomédie*, in: *Rev. Ét. Byz.* 35 (1977), 30-36.

(26) GOETZ, a.a.O., 335 (Il'ja § 16); 337 (§ 18).

(27) GOETZ, a.a.O., 127 (Pravila § 7; 127-129: Vergleichsmaterial aus dem griech.-byz. Bereich). Leider kennen wir den Inhalt solcher "Überzeugungsreden" nicht.

(28) Ed.: MAKARIJ [= M. P. Bulgakov], *Soč. prep. Feodosija Pečerskago*, in: *Učen. Zap. Vtor. otd. AN*, kn. 2, vyp. 2, St. Petersburg 1856, 193-197; verbess. Ed.: SUCHOMLINOV, *Issledovanija* (s. Anm. 6), 85-88; zu den Rusalien: vgl. immer noch F. Miklosich, *Die Rusalien. Ein Beitrag zur slav. Mythologie*, in: *Sitz. Ber. kaiserl. Ak. Wiss. Wien*, philos.-hist. Kl., 46 (1864), 386-405.

das häufige Vorkommen des "dvoeverie", insofern die Neophyten ihren Glauben an den heidnischen Götterhimmel nach der Taufe beibehielten ("schlimmer als Häretiker und Juden"), was sich in Spielen, Gesängen, Tänzen und Götzenopfern, vor allem bei Hochzeiten(29), äußere(30). Der ausführlichen Schilderung dieser Mißstände setzt der anonyme Autor immer wieder Passagen aus den Paulusbriefen (Röm, Kor) entgegen. Bei einer Reihe weiterer Slova zum selben Thema(31) ist z.T. der Anteil byzantinischer Vorlagen noch nicht hinreichend geklärt. Eine gegenüber den kanonistischen Fragantworten verschärfte Ablehnung des Lateinerglaubens finden wir in dem Sendschreiben des Igumen Feodosij Grek (+ 1156)(32) an Fürst Izjaslav (Mstislavič) über dieses Thema; der Ausdruck "dvoeverie" wird dort noch ergänzt durch die Bezeichnungen: krivovernye, čuždaja vera, bliz eresi, usw. Doch ungeachtet der dringenden Empfehlung, jeden Kontakt zu meiden, bleibt die Mildtätigkeit gegenüber allen Andersgläubigen nicht nur erlaubt, sondern sogar empfohlen(33). Andererseits weiß Bischof Serapion von Vladimir (+ 1275) trotz des erwähnten, strikten Tötungsverbots (Metropolit Ioann II.) von der Verbrennung unschuldiger Menschen zu berichten, deren Richter dem (Aber-) Glauben an die Zauberei zum Opfer gefallen waren(34).

(29) Zu den nicht kirchlich geschlossenen Verbindungen, gerade unter dem einfachen Volk: vgl. Goetz, a.a.O., 141-144; 163-165 (Ioann II., *Pravila* § 15, 20), 376f. (Erzb. Il'ja v. Novgorod, *Mahnrede § 19)*. Die Kirche versuchte, diesem Mißstand nach Kräften abzuhelfen.

(30) Ed.: A. I. Ponomarëv, *Pamjatniki drevne-russkoj cerkovno-učitel'noj literatury*, III, St. Petersburg 1897, 224-231 (zwei Redd.); vgl.: ebd. 237-240.

(31) Podskalsky, *Christentum*, 253-256.

(32) Die Zuschreibung dieses und weiterer polemischer Werke an den Griechen Feodosij Grek (statt der traditionellen an Feodosij Pečerskij), wie ich sie in meinem Handbuch (*Christentum*, 179-184, im Anschluß an K. Viskovatyj) vorgenommen habe, ist in ihrer Begründung bisher weder aufgegriffen noch widerlegt worden. Für die Frage der Autorschaft der polemischen Werke insgesamt ist ferner die Tatsache zu berücksichtigen, daß diese Literaturgattung in auffälliger und wohl nicht zufälliger Weise mit dem griechischstämmigen Klerus in der Rus' verknüpft ist: vgl. G. Podskalsky, *Der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altrussischen Originalliteratur (Theologie), 988-1281*, in: *Cah. du monde russe et soviétique* 24 (1983), 498-515.

(33) Ed.: I. P. Erëmin, *Literaturnoe nasledie Feodosija Pečerskogo*, in: *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 5 (1947), 170-173, bes. 171f.

Neben dem besagten Metropoliten ist Serapion wohl der Hierarch, der in seiner kursorischen Betrachtung der Menschheitsgeschichte (Slovo 4 und 5) am nachhaltigsten auf das nüchterne Urteil und die engagierte Humanität bei seinen Hörern baut; in dieser Grundhaltung kann er seiner Generation den selbstredenden Vergleich der teuflischen Perversion unter den Christen (in der Anwendung der "Wasserprobe") mit dem schon zitierten sittlichen Hochstand der Heiden als mahnenden Spiegel vor Augen halten; seine geistige und geistliche Überlegenheit zeigt sich auch im souveränen Umgang mit der Hl. Schrift und dem rhetorisch erstrangigen Aufbau seiner Predigten [35].

Fassen wir zusammen: Die offiziellen Vertreter der Kirche begegnen dem "dvoeverie" (gleich welcher Spielart) disziplinär mit Mahnungen zur Abgrenzung und relativ geringfügigen Strafen, doktrinär fast ausschließlich mit dem Gegenzeugnis der Hl. Schrift, dagegen nur selten mit rationaler Argumentation; wieweit diese in den schriftlichen Quellen bezeugte Milde auch in der Alltagspraxis durchgehalten wurde, ist schwer abzuschätzen; wo uns von der Tötung von Zauberern berichtet wird [36], geschieht dies jedenfalls durch die Fürsten, nicht durch die (bedrohten) Bischöfe (und Priester). Eine systematische Verfolgung bzw. Ausrottung, wie sie Jahrhunderte später zeitweise gegenüber den ihrerseits bis zur Selbstverbrennung bereiten Altgläubigen betrieben wurde, ist jedoch ganz unwahrscheinlich. Andererseits fehlte es der Kirche offenbar an positiven Ansätzen, wie man das heidnische Brauchtum "verchristlichen" sollte; die von der sowjetischen Historiographie (bzw. Volkskunde) oft als Beweis einer nur oberflächlichen Christianisierung angeführte Ersetzung heidnischer Götter und Kultorte durch christliche Heilige und Kirchen (so die des Viehgottes Volos/Veles durch den Bauernheiligen St. Vlasij, oder des Perunheiligtums in Kiev durch die Eliakirche.

(34) Besonders seine beiden letzten Slova (Nr. 4, 5) sind den Überresten des Heidentums gewidmet; Ed.: E. V. PETUCHOV, *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XII veka*, St. Petersburg 1888, Pribavl., 11-15.

(35) Vgl. die formale Analyse (Slovo 4) bei: R. BOGART, *On the Rhetorical Style of Serapion Vladimirskij*, in: H. BIRNBAUM/M. S. FLIER, *Medieval Russian Culture*, Berkeley 1984, 280-310, bes. 308-310 (= California Slavic Studies, XII).

(36) *Pov. vrem. let.* (s. Anm. 6), 147f. (zu 1024); 174-181 (zu 1071).

usw.)([37]) beweisen nicht das Gegenteil; denn in der Frage des "dvoeverie" ging es mehr um die häusliche Lebensart als um die kirchlichen Offizien.

II. Schwerpunkte

Diese teils optimistisch, teils pessimistisch stimmenden Feststellungen über das Christentum in der Kiever Rus' führen uns wie selbstverständlich zu dem zweiten Fragenkreis: Wo lagen die Schwerpunkte in der Kiever Theologie? Hat man die Kernthemen der christlichen Botschaft als solche erkannt und ihre Rezeption gefördert? Oder ist man bei mehr oder weniger zufälligen Randthemen stehengeblieben? Deutsche Veranstalter eines wissenschaftlichen Symposiums zur Millenniumsfeier baten mich kürzlich, über die "Systematik" der Kiever Theologie zu sprechen; diese gibt es aber nicht, wie anfangs ausgeführt. Darum sind die gestellten Fragen auch nicht so leicht zu beantworten, lassen jedenfalls jedem Betrachter den Ermessensspielraum, inwieweit die erkennbaren Schlüsselbegriffe nicht nur die vorgestellte Orthodoxie, sondern auch die gelebte Orthopraxis bestimmt haben. In zwei Punkten scheint mir jedoch ein Zweifel unmöglich zu sein: a) Gründe für eine weitere Unterteilung der Kiever Epoche nach theologiegeschichtlichen Kriterien (wie etwa: Weltnähe-Weltdistanz) sind nicht erkennbar; b) Es gibt zwar typische, aber keine ausschließlichen Merkmale der Kiever Theologie. Einige davon seien im Folgenden genannt.

a) *Eschatologie*

Ein erster "roter Faden" scheint mir die in vielen Texten durchdringende, eschatologische Grundhaltung zu sein; gemeint sind hier weniger die zahllosen, fast stereotypen Mahnungen an das Endgericht, um Mönchen und Laien zu helfen, sich von ihren Sünden und Lastern zu befreien([38]), bzw. heidnische Einfälle als dessen Vorboten

([37]) Vgl. Podskalsky, *Christentum*, 16, Anm. 69; 17, Anm. 74, sowie: St. Georgoudi, *Sant'Elia in Grecia*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 39 (1968), 293-319.

([38]) Auch ganze Slova sind diesem Thema gewidmet, wie das anonyme

zu deuten. Es geht zunächst einmal um den eschatologischen Gesamtrahmen. Schon die bewußt als Weltchronik angelegte "Erzählung von den vergangenen Jahren" ist durch die aus der byzantinischen Chronistik übernommene Weltzeitalterberechnung von 7000 Jahren auf ein berechenbares Ende der Geschichte hin ausgerichtet. Die ausdrückliche Rechtfertigung dieser Weltdauer, die sich aus der Kombination der Schöpfungswoche (bzw. Paradiesesdauer) mit der Länge eines vollkommenen Tages (Ps. 89,4; 2 Petr 3,8) ergibt, lieferte wenige Jahre nach der Endredaktion der Nestorchronik der schon erwähnte Novgoroder Diakon Kirik (1136) mit seinem "Učenie (imže vedati čeloveku čisla vsech let"); er vergißt dort nicht anzumerken, daß bei einem Ansatz des laufenden Jahres auf die Zahl (Weltjahr) 6644 (Geburt Christi: 5500) noch genau 356 Jahre bis zum Weltende ausstünden([39]). Eingang in die Homiletik fand diese Weltzeitberechnung erstmals bei dem schon genannten Avraamij von Smolensk, der sich unter dem Eindruck des "Žitie" des Basileios Neos (Vasilij Novyj) vorrangig dem Thema Weltgericht zugewandt hatte([40]); bei ihm wird der Anbruch des Jenseits nicht einfachhin nur als Faktum erwartet oder angedroht, sondern mit all seinen drohenden Schrecken (mytar'stva) breit ausgemalt, um eine Kurskorrektur im Leben der Christen zu erzielen. Schließlich soll auch noch eine Aussage Nestors im "Čtenie" über Boris und Gleb nicht unerwähnt bleiben, daß nämlich auf das "russische Land", solange es heidnischem Götzendienst frönte, das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-16) anzuwenden gewesen sei, von denen die letzten erst in elfter Stunde berufen wurden([41]). Das Weinberggleichnis galt in der Patristik (ab Origenes) als Ausgangspunkt einer Fünfgliederung der Weltalter und einer Berechnung der Weltdauer([42]); Nestor verbindet seine

---

"*Poučenie o spasenii duši*" (Ed.: A. Popov, *Pervoe pribavlenie k opisaniju rukopisej i katalogu knig cerkovnoj pečati biblioteki A. I. Chludova*, Moskau 1875, 45-52) oder das ebenfalls anonyme "Slovo o bogatem i o Lazare" (Ed.: Ponomarëv, *Pamjatniki* [s. Anm. 30], 276-282).

([39]) Zur Ed. und Lit.: Podskalsky, *Christentum*, 231 f.

([40]) Vgl. Ebd., 101-103 (vgl. auch: 50, 140f., 239).

([41]) Vgl. Ebd., 113; ferner: D. Freydank, *Die altruss. Hagiographie in ihren europ. Zusammenhängen. Die Berichte üb. Boris u. Gleb als hagiogr. Texte*, in: *Ztschr. f. Slaw.* 28 (1983), 83.

([42]) Vgl. R. Schmidt, *Aetates mundi*, in: *Ztschr. f. Kirchengesch.* 67 (1955/56), 288-317.

Aufnahme wiederum mit einem drängenden Tonfall für die Neubekehrten. Innerhalb der beschränkten Auswahl von Vätertexten, die in der Kiever Epoche in slavischer Übersetzung zugänglich waren, fällt ferner die besonders häufige Bezugnahme auf Ephräm den Syrer auf([43]), zu dessen privilegierten Themen gerade die Eschatologie gehörte.

Neben diesem chronologisch-geschichtstheologischem Rahmen (Nähe zum magischen Chiliasmus) gibt es noch eine ideelle Vorstellungswelt, die über die Kiever Zeit hinaus die eschatologische Enderwartung lebendig hielt([44]). Hier ist zunächst einmal die schon im "Izbornik 1076 g.", im "Choždenie" des Igumen Daniil, aber auch in den Viten der hll. Feodosij Pečerskij und Avraamij von Smolensk spürbare Verehrung Jerusalems zu nennen, die aus der Spannung von irdischem Abbild und — noch ausstehendem — himmlischen Urbild (Apok. 21, u.a.) lebte. Für die Völker im byzantinischen "Commonwealth" gab es zudem das "neue Jerusalem", Konstantinopel — der spätere Erzbischof von Novgorod, Antonij, entwirft in seinem Pilgerführer, anknüpfend an ein Lichtwunder in der Hagia Sophia, die Vision eines eschatologischen Friedensreiches, in dem auch die Juden zur Taufe kommen würden([45]) — bzw. Kiev([46]), die mit der Schönheit ihrer jeweiligen Sophienkathedrale die kommende Herrlichkeit zugleich symbolisierten, aber auch zu verdecken drohten. In der weitverbreiteten Apokryphen- bzw. Pseudepigrapha-Literatur (otrečennyja knigi), besonders bei dem schon in die Nestorchronik eingegangenen Ps.-Methodios von Patara([47]), wird außerdem das Endgericht in Jerusalem detailliert entfaltet. Damit eng verbunden war die Vorstellung von der tausendjährigen Fesselung und anschließenden Herrschaft des Antichrist (Apok. 20, 2.7), die weniger

([43]) PODSKALSKY, *Christentum*, 338 (Register, s.v.).

([44]) Vgl. zum Folgenden die gut dokumentierte Arbeit von N. ROSS, *L'attente eschatologique. La vision de l'achèvement des temps en Russie à la fin du XIVe et au début du XVe siècle*, in: *Istina* 20 (1975), 321-334.

([45]) Vgl. Chr. LOPAREV, *Kniga Palomnik*, in: *Pravosl. Palest. Sborn.* 51 (1899), 14f. (Bezugnahme auf die byz. "Patria": vgl. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, 302).

([46]) Vgl. R. STUPPERICH, *Kiev, das zweite Jerusalem*, in: *Ztchr. f. slav. Philol.* 12 (1935), 332-354.

([47]) Vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 80, Anm. 376; 206, Anm. 894. — Ähnlich auch in der Vita des Andreas Salos (Andrej Jurodivyj).

der in der Ostkirche seit Eusebios von Kaisareia fast verdrängten Geheimen Offenbarung entnommen war, als vielmehr den (echten und unechten) Schriften des Hippolytos von Rom (48).

Schließlich ist noch ein Schriftsteller zu nennen, dessen vornehmlich österlich geprägte Bilderwelt (Homilien) kaum eschatologische Aussagen vermuten läßt: Bischof Kirill von Turov. Der Titel seiner ersten Mönchsrede trägt am Schluß den Zusatz: "vom zukünftigen Gericht und von der Qual" (49). Die Verbindung des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern (Mt 21, 33-41) mit der volkstümlichen Parabel vom Lahmen und Blinden mündet in die Darstellung des Gerichts über die beiden Hauptpersonen (deren Rolle ein Sinnbild für das Zusammenwirken und die Trennung von Leib und Seele sein will): bei der allgemeinen Auferstehung werden sie mit ihrem fürsprechenden Engel vor das Angesicht Gottes treten müssen. Auch in den Stundengebeten desselben Autors finden wir die bekannten Vorstellungen der von der Seele nach dem Tode zu passierenden "Zollstationen" (mytar'stva), aber ebenso der Fürsprache von seiten der Engel und Heiligen (Maria, Johannes der Täufer, Nikolaos) und der Freuden des himmlischen Jerusalem (in Gemeinschaft mit den russischen Heiligen: Antonij, Feodosij, Varlaam Chutynskij, Efrosinija von Polock) wieder (50). Ziel des Mönchsreformators ist dabei immer wieder die Umkehr *aller* Christen. Im Kiever Paterik fehlt es ebenfalls nicht an eschatologischem Gedankengut; genannt sei hier nur die Erzählung vom Dulder Pimin (Slovo 35), der am Beispiel dreier verstorbener Mönche seinen Mitbrüdern erläutert, welche verschiedene Bedeutung das "Große Schema" für den einzelnen haben kann: dem einen wird es von Gott posthum wegen seiner Geduld und seiner guten Werke verliehen; dem zweiten wird es nachträglich

(48) Zu deren slav. Übersetzung: G. PODSKALSKY, *Byz. Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) u. dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20).* Eine motivgesch. Untersuchung, München 1972, 66, Anm. 395-397 (= Münchener Univ. Schriften, Reihe d. Philos. Fak., 9); vgl. auch: I. I. SREZNEVSKIJ, *Skazanie ob Antichriste s zamečaniami o slavj. perevodach tvorenii sv. Ippolita,* Moskau 1874; V. SACHAROV, *Eschatologičeskija sočinenija i skazanija v drevne-russkoj pis'mennosti,* Tula 1879; P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, 193-225.

(49) Ed.: ERËMIN, *Lit. nasl.* (s. Anm. 8), 340-347.

(50) Zu Ed. u. Lit.: PODSKALSKY, *Christentum*, 240-244.

weggenommen, weil er es erst in der Todesstunde empfangen wollte und darum keine guten Werke aufzuweisen hatte; gegen den dritten schließlich wird es wegen dessen Trägheit und Sündenlast beim Jüngsten Gericht nur als Beweisstück der Anklage dienen.

Schon dieser kursorische Überblick zeigt uns, daß die Theologie der Kiever Rus' vor allem in der individuellen Eschatologie, aber auch in deren kosmologischer und reichseschatologischer Dimension die Verknüpfung von Diesseits und Jenseits, von Bewährung und Lohn, bzw. Abfall und Gericht als christliche Grundwahrheiten immer wieder bedacht und verkündet hat.

b) *Nachfolge Christi*

Ein zweites, vielleicht noch mehr ins Zentrum der christlichen Botschaft weisendes Thema kommt schon im 11. Jahrhundert hinzu: die Nachfolge des kreuztragenden und leidenden Christus als Lebensinhalt der zur Heiligkeit berufenen Laien und Mönche. Zwar wurde der Inhalt dieser Vollkommenheitsoption in Byzanz(51) nicht immer unter dem gleichen Stichwort praktiziert, aber der Sache nach dürfte es dort genau so im Brennpunkt der Spiritualität gestanden haben wie im Westen.

Fragen wir uns zunächst, wo möglicherweise kultische Ansatzpunkte für eine besondere Kreuzesverehrung in der Rus' gegeben waren, die den geistlichen Weg der Nachfolge vorbereitet haben. Es fällt auf, daß in den kanonistischen Fragantworten Kiriks als einziger Gedenktag Christi das Fest der Kreuzerhöhung (14./27. September) mehrfach Erwähnung findet(52). Geschildert wird dort der liturgische Ritus der Kreuzerhebung in die vier Himmelsrichtungen, die wunderbare Auffahrt der Kreuzreliquie nach ihrer Auffindung, die Abstinenz von Fisch und Fleisch sowie das Küssen des Kreuzes als Zeichen der (auch alltäglichen) Verehrung; einige der Vorschriften werden auf Metropolit Klim Smoljatič zurückgeführt. Daß der Kreuzeskuß nach dem Zeugnis der altrussischen Chroniken oft als Zeichen

(51) Literatur zu diesem asketischen Ideal (in Byzanz): ebd., 155, Anm. 678.

(52) GOETZ, *Kirchenrechtl.... Denkmäler* (s. Anm. 23), 234f. (§ 21), 237 (§ 25), 247f. (§ 37); 308f. (Sava § 4). — Zum byz. Vorbild vgl. J. EBERSOLT, *Sanctuaires de Byzance*, Paris 1921, 7-9 (St. Sophia), 24-26 (and. Kirchen).

der Bekräftigung bei Vertragsabschlüssen praktiziert wurde, scheint dagegen — wegen der Formelhaftigkeit und Gefahr des Meineids — nicht die Billigung der Kirche gefunden zu haben([53]). In einer Prologvita wird ferner die hl. Olga als "zweite Helena" gepriesen, weil sie ein jetzt im rechten Altarraum der Kiever Sophienkathedrale stehendes Kreuz aus Konstantinopel mitgebracht habe([54]). Andererseits wird in der Nestorchronik, aber noch stärker in der polemischen Literatur die mangelnde Kreuzesverehrung, ja Mißachtung des Kreuzes in der lateinischen Kirche angeprangert; wahrscheinlich (bewußt oder unbewußt) gestützt auf eine Vorschrift im CODEX JUSTINIANUS (1,8) bzw. in den Kanones (can. 73) des Trullanum (691), daß man keine Kreuze auf dem Fußboden der Kirchen einmeißeln solle([55]), wird den Lateinern vorgehalten, daß sie (beim Betreten der Kirchen?) ein Kreuz auf die Erde zeichneten, sich verbeugten, um es zu küssen, um dann jedoch aufzustehen und sich mit den Füßen daraufzustellen([56]). Hinweise auf das Ereignis der Kreuzauffindung finden sich auch im "Choždenie" des Igumen Daniil beim Besuch der Erinnerungsstätten an Kreuz, Grab und Auferstehung Christi in Palästina. Es gab also in der Rus' eine sowohl liturgische wie private Kreuzesverehrung, die durch ihre einzigartige und häufig betonte Stellung im Kirchenjahr und Alltagsleben möglicherweise stärker ausgeprägt war als in Byzanz; Mißstände als Folge einer unbedachten Leichtfertigkeit oder eines magisch-fetischistischen Verständnisses waren dabei sicher nicht auszuschließen, sind aber über das Angedeutete hinaus nicht zu belegen.

([53]) GOETZ, a.a.O., 378f. (Mahnrede des Novgoroder Erzb. Il'ja, § 21). Aus dem Besitz dieses Erzbischofs scheint ein gut erhaltenes Brustkreuz ("Jerusalemer Kreuz") zu stammen: vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 190, Anm. 824.

([54]) PODSKALSKY, a.a.O., 121 (zur Ed.: ebd., 117). Zum Erwerb einer weiteren Kreuzsreliquie (Anfang des 13. Jahrhunderts, Novgorod): ebd., 221, Anm. 1003.

([55]) Vgl. dazu: P. BERNADAKES (Pseudonym für: B. Menthon), *Le culte de la croix chez les Grecs*, in: *Ech. d'Or.* 5 (1901/02), 193-202; 257-264, hier: 194f.

([56]) *Pov. vrem. let* (s. Anm. 6), 114 (zu 988); eine gleichlautende Kritik finden wir etwa zur selben Zeit in einem Fürstenbrief des Metropoliten Nikephoros I. (1104-1121/russ.: Nikifor): Ed. MAKARIJ [= M. P. Bulgakov], *Istorija russkoj cerkvi*, II, St. Petersburg [3]1889 (Nachdr.: Düsseldorf 1968), 337, wie auch im "Pravilo" des Metropoliten Kirill II. (1242/47-1281): vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 270.

Was aber sagen die eigentlich theologischen Schriften zu dieser Frömmigkeitsform? Wiederum finden wir die tiefsten Aussagen bei Kirill von Turov, der oft als zeitloser Schönredner mißverstanden wurde, während ihm in Wirklichkeit höchster theologischer Rang zuzusprechen ist. In der dritten, besonders symbolträchtigen Mönchsrede(57) faßt Kirill seine Anleitung zur Nachfolge in folgendem Rat zusammen: Der Mönch solle im Gedanken an die Passion seines Herrn Schmach und Leiden ertragen, den geschorenen Kopf als Dornenkrone hinnehmen und seinen Eigenwillen ans Kreuz heften — nicht um sich selbst zu vertrauen, sondern um Christus als Befreier des Hades zu erwarten. In einem weiteren Schritt spannt Kirill den Bogen von den Gewändern der Aaronspriester (Ex 28f., bes. 29, 1-9) zum Priestertum Christi und zum Mönchshabit. So bedeute der Gürtel der mosaischen Priesterschaft die Verurteilung zum Kreuzestod, zu dem Christus gebunden geführt worden sei, um Adam zu "vergöttlichen"; darum solle auch der Träger des (Großen) Schema an Festtagen den Gürtel tragen, wie Aaron und Christus. Dann wird ein Gewandstück nach dem andern auf Szenen des Passionsweges Christi bzw. des "βίος ἀγγελικός" hin ausgelegt(58). Auch in Kirills Stundengebet für alle Wochentage stoßen wir in einer Freitagshore auf die Bitte, teilhaben zu dürfen an den geistlichen Früchten des Kreuzwegs Christi in seinen einzelnen Stationen; der große Gebetskanon äußert ebenfalls den alle anderen Herzensregungen umgreifenden Wunsch, Nachahmer Christi zu werden(59). Damit wird das Ideal der "imitatio" für Kirill zur Mitte seiner geistlichen Aspirationen und hebt sich aus der Fülle der übrigen Motivationen heraus. Was die bis zum Martyrium durchlittenen Beispiele der Nachfolge Christi angeht, so stellt die Kiever Chronik das Sterben der beiden Fürsten Igor Ol'govič (+ 1147) und Andrej Bogoljubskij (+ 1174) ganz in diesen Rahmen(60). Wie Christus hält Igor seinen Mördern entgegen, daß sie ihn wie einen Räuber (Mt 26,55) umbringen wollten und

(57) Vgl. dazu: G. PODSKALSKY, *Symbol. Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov*, in: *Cyrillomethodianum* 8/9 (1984/85), 49-57.

(58) ERĔMIN, *Lit. nasl.* (s. Anm. 8), 356, 358-360; vgl. PODSKALSKY, *Christentum*, 155-158.

(59) Zu Ed. u. Lit.: PODSKALSKY, a.a.O., 241, 243, 245.

(60) *Polnoe Sobr. Russk. Letop.*, II, St. Petersburg 1908 (Nachdr.: Moskau 1962), 345-354; 580-595; vgl. PODSKALSKY, a.a.O., 224, 228.

nicht wüßten, was sie tun (Lk 23,34). Mit dem Hinweis auf die Nacktheit der Geburt und des Todes (Entreißen des Mönchshabits; vgl. Ijob 1,21) klingt sogar ein klassisches Thema der monastischen Nachfolgemystik an. Vor dem Sterben wiederholt Igor noch die letzten Worte Christi: "Herr, in deine Hände übergebe ich meinen Geist" (Lk 23,46). Bei der Ermordung Andrejs fällt der Vergleich des Anstifters mit Judas, dem Verräter Jesu, auf. Auch in den Gebeten vor seinem Tode gedenkt der Fürst des blutigen Sühnopfers seines Herrn zum Loskauf der Sünder; wie ein "makelloses Lamm" (Ex 12,5) übergibt er Gott seine Seele. Die Ähnlichkeit mit der Passion Christi ist also zumindest vom Chronisten beabsichtigt. Schon im Bericht über das Blutzeugnis der hll. Fürstmartyrer und Dulder (strastoterpcy) Boris und Gleb stand das Bild vom "Schlachten des (wehrlosen) Opferlammes" als Deutungsschema im Mittelpunkt; ihre Teilnahme am Leiden Christi ist ebenfalls gekennzeichnet durch die Vorwegnahme der Verzeihung für die Mörder — nach dem Vorbild des Erlösers(61); das ihnen zum Fest der Translatio gewidmete Offizium (Služba) steigert den Vergleich mit der Passion Christi noch durch den Zusatz, daß die Brüder nicht nur dessen radikale Nachfolge (Mt 10,21) verwirklicht hätten, sondern sich widerstandslos nicht etwa vom Feind, nein — sogar vom eigenen Bruder hätten töten lassen(62). Kürzere Anspielungen auf das Thema der Nachfolge finden sich auch in den altrussischen Bekennerviten: das Leben Feodosijs wird schon vor seinem Klostereintritt bestimmt durch Armut, Demut und Arbeit in der Nachfolge Christi(63). Avraamij von Smolensk richtet sich am Beginn seines Mönchslebens in Gedanken auf die hl. Stätten in Palästina und den Gleichklang mit dem Leben Christi aus(64); ein Kanon greift seine buchstäbliche Kreuzesnachfolge in Gestalt des Hirten und Lammes zugleich erneut auf(65). Der Kiever Paterik kommt — abgesehen von dem erwähnten Žitie Feodosijs —

(61) Zu Edd. u. Lit.: PODSKALSKY, a.a.O., 110 (Skazanie), 114 (Čtenie); vgl. FREYDANK, *Die altruss. Hagiogr.* (s. Anm. 41), 81; auch im Bericht der Nestorchronik ist dieses Motiv schon angesprochen: PODSKALSKY, a.a.O., 212 (mit Anm. 943).

(62) PODSKALSKY, a.a.O., 233 (zur Ed.), 235.

(63) EBD. 123f. (zur Ed.: ebd., 122f.).

(64) EBD. 140 (zur Ed.: 139).

(65) EBD. 239f.

noch zweimal auf das Motiv zurück, und zwar für das Motto des geistlichen Strebens des Mönchsvaters Antonij (Slovo 2) und zur quasi parodiehaften Schilderung des Leidensweges, den der in Gefangenschaft geratene Mönch Evstratij (Slovo 16) von einem Juden erleiden muß. — Ansonsten empfiehlt noch der Mönch Jakov in seinem asketischen Mahnschreiben die Passion Christi als das beste Vorbild der Geduld, das uns im Ertragen des Leidens empfohlen werden kann(66). Ein anonymes Slovo (Ende 13. Jahrhundert) an einen neugeweihten Priester nennt ihn und seine Amtsbrüder schlicht, aber aus der theologischen Mitte ihrer Berufung heraus "Nachahmer des Herrn"(67).

Fragen wir uns zum Schluß: Was besagen die vielen Erläuterungen, Deutungen, Mahnungen und Anspielungen im Blick auf die Nachfolge Christi: kann man sie als "non multa (tantum), sed multum" bezeichnen? Wenn man davon ausgeht, daß kein einziges Kiever Literaturdenkmal nur einem Thema oder einer Gattung zugeordnet werden kann, daß man darum a priori keinen theologischen Traktat erwarten kann, der alle anderen Motive ausgrenzen oder ein einzelnes systematisieren würde, dann bedeuten die vielen und z.T. sehr eindringlichen "loci" durchaus einen Schwerpunkt, der sich vielleicht erst — da meist in Erzählform gekleidet — bei mehrmaliger und geistlicher Lektüre offenbart.

Wir müssen unsere Betrachtungen hier aus Raum- und Zeitgründen abbrechen. Man könnte durchaus noch andere Schwerpunkte finden, wie z.B. die Bildtheologie; gemeint ist damit nicht nur die Verherrlichung bestimmter Ikonen — manche Theologen hielten die bildende Kunst ohnehin für den einzig bleibenden Beitrag der Kiever Rus'(68) —, sondern jene dahinterstehende Grundüberzeugung, die an einer Stelle der Kiever Chronik zum Ausdruck kommt, wo das Betrachten der schönen Ausschmückung (d.h. der Ikonenmalerei) der russischen Kirchen zum entscheidenden Bekehrungsmotiv für Ungläubige und Häretiker deklariert wird(69); nicht zufällig betrifft diese

(66) ED.: MAKARIJ, *Ist.* (s. Anm. 56), II, 325 f.

(67) Zur Ed.: PODSKALSKY, *Christentum*, 267 f.

(68) So z.B. G. V. FLOROVSKY, *The Problem of Old Russian Culture*, in: *Slav. Rev.* 21 (1962), 1-15; W. VODOFF, *La théologie dans la Russie de Kiev? Notes critiques*, in: *Rev. de l'hist. des Religions* 203/3 (1986), 281-294, hier: 294.

(69) *Polnoe Sobr.* (s. Anm. 60), II, 591 (zum Jahre 1175). — Zu byz.

Äußerung Fürst Andrej Bogoljubskij, der durch die Inthronisation der aus Konstantinopel stammenden Gottesmutterikone von Vladimir und die Einführung entsprechender Festlichkeiten soviel zur Förderung des Bilderkults beigetragen hat. Selbst die Hagia Sophia am Bosporus besitzt um 1200 eine große Ikone der hll. Boris und Gleb(70). Weit verbreitet und geschätzt waren die Ikonen Nikolaos' des Wundertäters; im Kiever Paterik (Slovo 34) werden zwei betrügerische Mönche durch nicht von Menschenhand gemalte Ikonen (εἰκὼν ἀχειροποίητος) überführt. Schon die diese wenigen Stichworte zeigen, wieviel Material sich auf diesem Felde erheben ließe.

Die gezeigten Beispiele mögen verdeutlicht haben, daß sich die Kirche der Kiever Rus', die selbst keine schwerwiegenden Lehrdifferenzen auszutragen hatte, einerseits ihren besonderen Problemen (wie z.B. dem "dvoeverie") mutig und bedachtsam zugleich gestellt hat, andererseits aber nur deshalb so vorgehen konnte, weil sie sich gleichzeitig den Kernwahrheiten des Christentums zugewandt hatte. Daß sich letztere oft in mehr erzählerischen als lehrhaften Schriften verbergen, macht den Reiz der Kiever Theologie und zugleich ihre Schwäche und Gefährdung aus.

D-6000 Frankfurt/Main 70 — Gerhard PODSKALSKY S. J.
Offenbacher Landstr. 224
(Phil.-theol. Hochschule St. Georgen)

"Vorläufern" dieser Auffassung: PODSKALSKY, *Christentum*, 228, Anm. 1037.

(70) Vgl. LOPAREV, *Kniga* (s. Anm. 45), 15f. — Zu den russ. Darstellungen derselben Heiligen: PODSKALSKY, a.a.O., 115, Anm. 518.

GIORGIO ZIFFER

Contributo allo studio della tradizione slava della «Confessione di Teodosio»

Gli apocrifi cristiani conservati in traduzione slavo-ecclesiastica costituiscono un cospicuo patrimonio di testi che presentano un forte interesse sia per lo studioso di letterature slave che per lo studioso di apocrifi in genere[1]. La loro tradizione slavo-ecclesiastica si rivela infatti estremamente ricca a causa del fondamentale ruolo che questi testi hanno svolto nel sistema letterario della *Slavia ortodossa*[2], dove essi hanno goduto di grande popolarità fino al XIX secolo[3].

(1) Per una presentazione generale degli apocrifi slavi cf. fra gli studi più recenti, A. DE SANTOS OTERO, *Das Problem der kirchenslawischen Apokryphen, Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962), pp. 123-132; ID., *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, t. I, Berlin-New York 1978, pp. 1-42 (opera sulla quale tornerò in seguito) e A. E. NAUMOW, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskej*, Wrocław 1976. Il significato della tradizione slava per lo studio di molti apocrifi è stato sottolineato con particolare autorevolezza da E. Turdeanu, secondo il quale «l'étude des apocryphes postbyzantins peut fournir un nombre considérable de données nouvelles susceptibles d'éclairer non seulement la tradition de ces œuvres chez les Slaves et les Roumains, mais aussi leur carrière byzantine et jusqu'à leur original judéo-chrétien» (E. TURDEANU, *Les apocryphes slaves et roumains: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs, Studi bizantini e neoellenici* 8 (1953), p. 47). Lo studioso rumeno ha dimostrato lui stesso in una serie di saggi la validità di questo assunto (cf. ad esempio ID., *L'Apocalypse de Baruch en slave, Revue des études slaves* 48 (1969), pp. 23-48 e *Les Testaments des douze Patriarches, Journal for the Study of Judaisme* 1 (1971), pp. 148-184).

(2) Il concetto di *Slavia ortodossa*, che si riferisce alla comunità spirituale degli Slavi balcanici e orientali e alla civiltà letteraria da essa espressa, è stato introdotto negli studi slavistici da R. Picchio nel 1958 (cf. R. PICCHIO, *La «Istorija slavěnobolgarskaja» sullo sfondo linguistico-culturale della Slavia ortodossa, Ricerche Slavistiche* 6 (1958), pp. 103-118) ed è ormai universalmente accettato (cf. da ultimo R. PICCHIO, *The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Culture*, in *Medieval Russian Culture* (a cura di H. BIRNBAUM e M. S. FLIER), Berkeley-Los Angeles-London 1984, pp. 249-250).

(3) Cf. L. SADNIK, *Das Schicksal der Apokryphen im Slaventum, Universi-*

OCP 54 (1988) 331-351

Benché diversi specialisti abbiano più volte segnalato l'importanza degli apocrifi slavi, gli studi ad essi dedicati rivelano nella maggior parte dei casi alcuni errori metodologici che ne limitano la validità. I testi sono stati spesso analizzati secondo la prospettiva delle singole letterature nazionali — bulgara, serba, russa, ucraina — senza tener conto della loro comune tradizione culturale, cosicché non di rado si è proceduto senza alcuna preliminare *recensio* dell'apocrifo studiato e ci si è invece limitati a fornire l'edizione diplomatica di un suo singolo testimone. Molti studiosi inoltre non hanno considerato il fatto di trovarsi di fronte a testi che dal greco erano stati tradotti non solo in slavo-ecclesiastico(4), bensì anche in varie altre lingue dell'Oriente Cristiano — ad esempio in copto, armeno, arabo, georgiano, siriaco — nonché in latino e in altre lingue della cristianità occidentale, e hanno pertanto trascurato di indagare l'intera tradizione in cui un determinato apocrifo era tramandato, incorrendo così in una serie di errori che una maggiore conoscenza della storia del singolo testo avrebbe facilmente portato ad evitare(5). Se a ciò si aggiunge che gran parte del patrimonio manoscritto slavo-ecclesiastico non dispone ancora di un'adeguata classificazione e descrizione, e che molti testimoni di apocrifi giacciono quindi ancora sepolti nelle

---

tas 2 (1947), pp. 1051-1054. Un esempio particolarmente istruttivo della fortuna incontrata dagli apocrifi, in questo caso in Russia, è quello offerto da N. S. Leskov, il quale in una sua opera riporta una rielaborazione del *Vangelo di Nicodemo*, che egli dice di aver ascoltato dalla bocca di un diacono del suo villaggio natale di Dobryni (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Das Problem der kirchenslavischen Apokryphen* (*art. cit.* alla nota 1), p. 128, n. 10).

(4) L'unica eccezione è rappresentata dalla redazione lunga del *Vangelo di Nicodemo*, tradotta su un modello latino (cf. A. VAILLANT, *L'évangile de Nicodème, texte slave et latin*, Genève-Paris 1958, pp. X-XXVII).

(5) La necessità di allargare lo studio dei singoli apocrifi a tutta la loro tradizione è stata espressa recentemente anche da A. Giambelluca Kossova: «Ed è ovvio che un siffatto modo di studiare gli apocrifi, tenendo cioè in egual considerazione l'intera tradizione in cui un determinato testo ci è stato trasmesso, se ha una sua validità, essa non riguarda solo la *Visio*, bensì l'intero patrimonio paleoslavo di testi apocrifi di traduzione, ancora tutto da esplorare» (cf. A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Osservazioni sulla tradizione paleoslava della Visione di Isaia: coincidenze e divergenze con la tradizione testuale dell'Ascensione di Isaia*, in *La cultura bulgara nel medioevo balcanico tra Oriente e Occidente europeo* (Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 3-6 novembre 1981), Spoleto 1983, p. 185).

biblioteche, sarà facile comprendere i motivi della rarità di studi rigorosi sugli apocrifi slavi.

Come risulterà dall'analisi successiva, la situazione brevemente delineata per l'insieme della tradizione slava degli apocrifi si riflette, in maniera esemplare, anche negli studi che fino ad ora sono stati dedicati al testo de me preso in esame.

La *Confessione di Teodosio*, più comunemente nota sotto il titolo di *De Sacerdotio Christi*(6), è un racconto che ha avuto una larga diffusione prima nell'Oriente Cristiano, e successivamente in Occidente. Scritto verosimilmente in greco(7), esso è stato tradotto in georgiano(8), arabo(9), slavo-ecclesiastico, latino(10) e, in seguito, in anglonormanno e italiano(11).

(6) Alla denominazione abituale dell'apocrifo, che deriva dalla tradizione manoscritta latina del testo, ho preferito il titolo di *Confessione di Teodosio*, effettivamente trasmesso dai testimoni della redazione lunga. Le tradizioni greca e slava della redazione breve presentano a loro volta una grande varietà di titoli diversi (cf. *infra* per ciò che riguarda le due redazioni). Il nuovo titolo offre inoltre il vantaggio di sottolineare la centralità del personaggio dell'ebreo Teodosio, il cui dialogo con il cristiano Filippo riveste una notevole importanza per l'intero componimento e giustifica la possibile annessione del testo, oltre che al genere letterario degli apocrifi, anche a quello delle controversie anti-giudaiche (cf. H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches Umfeld (1-11 Jh.)*, Frankfurt a.M. und Bern 1982, p. 404, che però tiene conto esclusivamente della redazione breve del testo).

(7) *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (a cura di F. HALKIN), Bruxelles 1957, 810-812 (in seguito BHG).

(8) La tradizione georgiana comprende oltre al testo contenuto nel *Mravalt'avi di Svanezia* del X sec. (ms. A 19, ff. 161ra-167ra), pubblicato da S. J. QUBANEIŠVILI, *Dzveli k'art'uli literaturis krestomatia*, Tbilisi 1946, pp. 20-27, anche un secondo testimone conservato nel ms. A 90, ff. 162r-168r, del XIII sec., che non è stato ancora oggetto di alcuno studio. Esso è di notevole importanza in quanto non si tratta di un *descriptus*.

(9) La *Confessione di Teodosio* è stata inserita in arabo nella *Storia dei Patriarchi di Alessandria*, dove costituisce una delle quattro prefazioni che precedono l'inizio della opera (cf. B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria (Saint Mark to Theonas)*, PO 1/2, Paris 1907, pp. 120-134). L'apocrifo è inoltre tramandato autonomamente in due codici della Biblioteca del Patriarcato copto del Cairo: *Biblica* 56, ff. 148r-164r (XVII s.) e *Historica* 54, ff. 253r-280r (a. 1787) (cf. G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (= Studi e Testi 63), Città del Vaticano 1934, p. 107 (ms. 272 = *Biblica* 56) e p. 223 (ms. 611 = *Historica*

La narrazione si apre con le prime battute del dialogo fra un ebreo, Teodosio, ed un cristiano, Filippo, legati da profonda e sincera amicizia. Filippo vorrebbe convincere l'amico a convertirsi al cristianesimo e, anzi, si meraviglia che un uomo della saggezza di Teodosio non sia ancora divenuto cristiano; questi, a sua volta, dopo aver illustrato i diversi motivi che lo trattengono dall'abbracciare la nuova religione, gli rivela che anche lui, come altri ebrei, crede che Gesù sia realemente il Messia atteso dal popolo di Israele e, a conferma di ciò, racconta all'amico cristiano le circostanze che portarono Gesù ad essere eletto sacerdote.

Fin dall'epoca della costruzione del tempio di Gerusalemme vigeva l'usanza di eleggere 22 sacerdoti, i cui nomi, unitamente a quelli dei loro genitori, andavano registrati, all'atto della elezione, in un apposito documento. Ai tempi di Gesù, venuto a mancare un sacerdote, un posto si rende vacante. I sacerdoti si riuniscono per designare qualcuno che sia degno di accedere a tale carica, ma non riescono a trovare nessun candidato valido, finché uno di loro non propone Gesù. Sciolti i dubbi circa la sua discendenza levitica, essi decidono di convocare Maria per interrogarla riguardo alla nascita del figlio. Il compito di Maria è dei più ingrati, poiché, oltre a persuadere i sacerdoti di aver conservato la propria verginità anche dopo il

---

54). Una rielaborazione dell'apocrifo infine si legge in un codice di Strasburgo, B.or. 4180 (ar. 33), ff. 161r-183r, del XVI sec. (cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (= Studi e Testi 118), Città del Vaticano 1944, pp. 245-246).

(10) Sulle diverse traduzioni latine cf. G. MERCATI, *Sull'opuscolo De Sacerdotio Christi attribuito al Traversari*, in *Ultimi contributi alla storia degli umanisti. Fascicolo I: Traversariana* (= Studi e Testi 90), Città del Vaticano 1939, pp. 70-85.

(11) Per la tradizione anglonormanna cf. R. J. DEAN, *An Anglonorman Version of Grossetête: Part of his Suidas and «Testamenta XII Patriarcharum»*, *Publications of the Modern Language Association of America* 51 (1936), pp. 607-620. La tradizione italiana della *Confessione di Teodosio* conta due versioni dal latino, condotte una sul testo di Lauro Quirini, l'altra sul testo attribuito ad Ambrogio Traversari. La prima è tramandata nel codice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Nuovi Acquisti 478, ff. 60r-63r; la seconda nei seguenti mss.: 1) Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Med. Pal. XXIII, ff. 148r-153r; 2) Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C.2.586, ff. 44v-49v; 3) Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1368, ff. 111v-118v (devo queste notizie alla cortesia di F. G. Nuvolone).

parto, ella deve spiegare loro che Gesù è il figlio di Dio. I sacerdoti stentano a credere alle sue parole, ma infine la testimonianza delle levatrici sulla reale verginità della madre di Gesù li costringe ad arrendersi all'evidenza, cosicché Gesù viene proclamato sacerdote e il suo nome, insieme a quello di Dio e di Maria, è registrato nell'elenco sacerdotale.

Udito il racconto di Teodosio, Filippo vorrebbe riferirlo all'imperatore Giustiniano, perché questi si impadronisca dell'elenco. L'amico però lo dissuade dal compiere tale azione, agitandogli lo spettro di una terribile guerra fra Cristiani ed Ebrei. Così mentre Filippo desiste da un ulteriore tentativo di convertire l'amico al cristianesimo e si limita a raccontare ad altre persone la storia del sacerdozio di Gesù, la narrazione termina con la riaffermazione della veridicità delle parole di Teodosio e una brevissima dossologia finale.

La *Confessione di Teodosio* ci è pervenuta in due redazioni distinte, una lunga e una breve. La redazione lunga era nota grazie alle traduzioni in georgiano e in arabo, pubblicate rispettivamente da Qubaneišvili e Evetts([12]), mentre si ignorava l'esistenza di testimonianze greche([13]). La redazione breve conta invece testimoni in greco e in slavo-ecclesiastico, oltre che in latino, anglonormanno e italiano([14]).

([12]) Cf. *supra* nn. 8 e 9.

([13]) L'esistenza del testo greco della redazione lunga era stata in precedenza postulata da M. van Esbroeck sulla base della versione georgiana (M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-La-Neuve 1975, pp. 202 e 279). Cf. ora G. Ziffer, *Una versione greca inedita del De sacerdotio Christi*, in *Studi per Riccardo Ribuoli*, Roma 1986, pp. 141-173. In questo studio ho provveduto a collazionare il testo del *Vaticanus gr.* 687 con quello di un secondo codice, il *Taurinensis gr.* 185, che contamina la redazione lunga con quella breve, e che quindi soccorre solo per alcune parti del testo lungo. Ho introdotto inoltre una serie di congetture basandomi sulla versione georgiana che è estremamente letterale. Un terzo testimone greco, trasmesso nel ms. *Lavra* Γ 37, mi era rimasto allora inaccessibile.

([14]) Non posso qui soffermarmi sulle differenze che esistono fra le due redazioni e sulla relazione che intercorre fra di esse: a questi problemi dedicherò un apposito capitolo nel volume sulla intera tradizione della *Confessione di Teodosio* che uscirà nella *Series Apocryphorum* del *Corpus Christianorum* (in collaborazione con F. G. Nuvolone che si occupa della tradizione occidentale, e cioè latina, italiana ed anglonormanna, del testo). Vorrei solo

All'interno della tradizione greca della redazione breve, il testo è trasmesso sia nel lessico della *Suda*(15) che indipendentemente da esso. La maggior parte degli studiosi conosce tuttavia il nostro apocrifo così come ci è tramandato dalla *Suda* oppure nella edizione di Vasil'ev, e sembra invece ignorare la ricchezza del resto della tradizione(16).

A. Vasil'ev aveva edito, alla fine del secolo scorso, un testo molto vicino a quello della *Suda*, tratto da un codice del Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej di Mosca, il *Mosquensis gr.* 443 (Vladimir 232), indicando inoltre anche altri testimoni conservati in biblioteche occidentali(17). In seguito A. Adler, l'ultima editrice del lessico della *Suda*, ha accennato all'esistenza di numerosi codici che traman-

---

rilevare che la redazione lunga presenta numerosi passi di notevole interesse, del tutto assenti dal testo breve. Si veda ad esempio il seguente brano, nel quale Teodosio motiva il suo rifiuto di convertirsi al cristianesimo con le seguenti parole: «E non solo scandalizzerei il mio popolo, ma verrei svergognato anche da voi Cristiani, proprio come vedo altri Ebrei che dopo il battesimo vengono da voi offesi e sentono dire: Se si battezza un ebreo, è come lavare un asino. Come potrei dunque desiderare di convertirmi al cristianesimo? Allo stesso tempo so che i Cristiani peccano e suscitano l'ira di Dio, perché quelli che essi dovrebbero maggiormente edificare, essi, quando non distinguono la salvezza che noi abbiamo trasmesso loro, li offendono. Cristo infatti e i suoi apostoli, i vostri maestri, sono della nostra stirpe. Se essi ci avessero voluto confortare subito al bene, ci avrebbero preparato tutti, uno dopo l'altro, a diventare cristiani» (cf. G. ZIFFER, *Una versione greca inedita del De sacerdotio Christi* (*art. cit.*, alla nota 13) pp. 152 e 165-166).

(15) Su questa importante opera della lessicografia bizantina, compilata verso la fine del X secolo e comprendente circa 30000 voci di carattere non solo lessicale, bensì anche filosofico, storico, geografico e scientifico cf. A. ADLER, *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, s.v. *Suidas* e H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. II, München 1981, pp. 40-42.

(16) Lo scarso interesse degli studiosi moderni nei confronti della *Confessione di Teodosio* è dimostrato fra l'altro dall'assenza di ogni riferimento a questo racconto in molte delle raccolte di apocrifi (cf. E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I-II, Tübingen 1959-1964 e A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apocrifos*, Madrid 1956). Una breve menzione si trova invece in M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, I/2, Infanzia e Passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Torino 1981, p. 225.

(17) A. VASIL'EV, *Anecdota graeco-byzantina*, Mosquae 1893, pp. XXV-XXVII e 58-72.

dano l'apocrifo quale opera autonoma([18]), mentre qualche anno addietro M. van Esbroeck dava a sua volta notizia di essere a conoscenza di 32 mss. contenenti la *Confessione di Teodosio*([19]). Le mie ricerche sulla tradizione greca del testo, favorite da una prima lista di manoscritti gentilmente fornitami dalla Biblioteca dei Padri Bollandisti, hanno portato alla scoperta di altri codici, cosicché al momento attuale si conoscono 45 testimoni della redazione breve dell'apocrifo.

L'analisi dei testimoni slavi della *Confessione di Teodosio* deve prendere le mosse dal recente lavoro di de Santos Otero sulla tradizione slava degli apocrifi([20]). La fatica dello studioso spagnolo, pur meritevole nel suo proposito di esplorare quel continente sconosciuto che è la tradizione manoscritta degli apocrifi slavi, è viziata, come ha dimostrato in maniera irrefutabile soprattutto F. J. Thomson, da una certa quantità di errori di diversa natura([21]). Non si sottrae a questo rilievo neanche il capitolo relativo al nostro apocrifo, che costituiva il primo tentativo di definire la *recensio* del testo in area slava ortodossa e che, tuttavia, contiene errori in misura tale da fornire un'immagine falsata delle tradizione slava della *Confessione di Teodosio*([22]).

Occorre innanzitutto rilevare che de Santos Otero, nell'elencare i testimoni dell'opera([23]), ha trascurato di operare una distinzione fra i

([18]) A. Adler, *Suidae Lexicon*, t. V, Leipzig 1938, p. 257: «Narratio hagiographica quam sub verbo Ἰησοῦς legimus, multis in codicibus exstat, ubi e Suida descripta non est».

([19]) M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens* (*op. cit.* alla nota 13) pp. 201-202.

([20]) A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, t. I-II, Berlin-New York 1978-1981.

([21]) Cf. F. J. Thomson, *Apocrypha slavica, Slavonic and East European Review* 58 (1980) n. 2, pp. 256-268 e Id., *Apocrypha slavica: II, ibid.* 63 (1985) n. 1, pp. 73-98; si veda inoltre la recensione al primo volume di M. van Esbroeck, *Analecta Bollandiana* 96 (1978), pp. 223-226.

([22]) A. de Santos Otero (*op. cit.* alla nota 20) t. II, pp. 152-155.

([23]) I testimoni sono i seguenti:

Belgrad, Narodna Biblioteka, fondo Srečković, ms. 632, ff. 172r-174r (XIV s.) (*A*)

Berlin, Preussische Staatsbibliothek, fondo Wuk, ms. 48, ff. 89r-91r (XIV s.) (*B*)

codici che conservano il testo trádito della *Confessione di Teodosio* e quelli che invece tramandano un testo — sia esso una compilazione apocrifa, una omelia o addirittura un racconto di pellegrinaggio — che dell'apocrifo rivela solamente una certa influenza e, pertanto, offre scarsissimo materiale testuale comune. De Santos Otero non ha dunque tracciato alcun confine fra la tradizione diretta della *Confessione di Teodosio*, la quale conta solo tre testimoni — i mss. *E*, *H* e *K* —, e la tradizione indiretta, cui sono da ricondursi i restanti otto testimoni (24).

Per quanto riguarda quest'ultima, inizierò la mia analisi dalla *Historia de ligno crucis*, una narrazione che comprende diverse leggende (ad esempio la corrispondenza fra Gesù e Abgar, il sarcerdozio di Gesù, la storia del legno della croce, ecc.), e che nella lista di de Santos Otero è presente con 4 testimoni sotto il titolo di *Compilatio Jeremiae*(25). Thomson ha giustamente sottolineato l'arbitrarietà della

---

Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, fondo Chludov, ms. 30, ff.? (XIV s.) (*C*)
Leningrad, Gosudarstvennaja Publičnaja Biblioteka im. M. E. Saltykova-Ščedrina, fondo Soloveckij Monastyr', ms. 637 (804), ff. 414v-415r (XV s.) (*D*)
Moskva, Gosudarstvennaja Biblioteka im. V. I. Lenina, fondo Sevast'janov, ms. 37 (1468), ff. 124r-129v (XV s.) (*E*)
Sofia, Bălgarska Akademia na naukite, ms. 41, ff. 290r-290v (XV s.) (*F*)
Zagreb, Nacionalna i Sveučilišna Biblioteka, fondo Vrbnik, ms. 47, ff.? (a. 1468) (*G*)
Leningrad, Gosudarstvennaja Publičnaja Biblioteka im. M. E. Saltykova-Ščedrina, fondo Soloveckij Monastyr', ms. 636 (811), ff. 223r-226r (XVI s.) (*H*)
Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, fondo Uspenskij Sobor, ms. 784 (986), ff. 210r-210v (XVI s.) (*I*)
Moskva, Gosudarstvennaja Biblioteka im. V. I. Lenina, fondo Troice-Sergieva-Lavra, ms. 663 (405), ff.? (XVI s.) (*K*)
Moskva, Gosudarstvennaja Biblioteka im. V. I. Lenina, fondo Troice-Sergieva-Lavra, ms. 734 (1914), ff.? (a. 1747) (*L*)
Laddove dai cataloghi esistenti non si ricava la precisa indicazione dell'estensione del testo, ho preferito rinunciare a seguire la numerazione dei fogli fornita da de Santos Otero.

(24) Sulla arbitrarietà di tale numero cf. *infra*, nn. 29 e 33.

(25) I quattro testimoni sono i mss. *A*, *B*, *C* e *G*. De Santos Otero inserisce nel suo elenco anche un quinto testimone (ms. *F*) , che in realtà presenta una contaminazione di passi tratti dalla *Historia de ligno crucis* e dalla *Thad-*

scelta dello studioso spagnolo, che ha estrapolato da questa narrazione 3 episodi, attribuendo loro dei titoli che non trovano alcun riscontro nella tradizione manoscritta — *De eo quod Jesus laboravit, De eo quod Probus Jesum fratrem suum nuncupavit, De Sacerdotio Christi* — e presentando come *incipit* quelle che in realtà sono solo le parole iniziali delle singole parti([26]).

L'episodio della *Historia* relativo al sacerdozio di Gesù manca all'inizio e alla fine del dialogo fra Teodosio e Filippo, che fa da cornice all'apocrifo vero e proprio. Un'altra particolarità concerne i sacerdoti che sono diventati 40 e che vengono elencati ciascuno con il suo nome. Quando uno di essi viene a morire, gli altri si mettono alla ricerca di un candidato che sia degno di sostituire il sacerdote defunto; non trovano però nessuno finché qualcuno non propone Gesù. I sacerdoti chiamano allora Maria per sapere chi è il padre di Gesù, ma quando lei rivela che questi non si trova sulla terra, bensì nei cieli, si rifiutano di crederle e la cacciano dalla loro assemblea due volte di seguito. Convintisi infine sulla base dell'esame compiuto dalle levatrici, essi si decidono a registrare il nome di Gesù nell'apposito documento.

L'origine (greca o slava?) della *Historia* non è stata ancora chiarita, e diverse sono le ipotesi che si possono avanzare a questo proposito([27]). Per ciò che concerne l'episodio che qui ci interessa più da vicino, esso sembra dipendere dalla redazione breve, e non da quella lunga. Anche nel testo breve ad esempio, Maria risponde alle do-

---

dei praedicatio (cf. F. J. THOMSON, *Apocrypha slavica*: II, *art. cit.* alla nota 21, p. 88), mentre dimentica di citare altri tre testimoni che aveva elencato in precedenza nel capitolo *De arbore crucis* (cf. A. DE SANTOS OTERO, *op. cit.*, t. II, pp. 129-147, nn. 21, 36 e 84): il primo, un *descriptus*, è conservato in un codice della Biblioteca Saltykov-Ščedrin di Leningrado, fondo Gil'ferding, ms. 42, ff. 1r-30v, del XVI secolo; il secondo era in un codice di L'vov segnalato da I. I. Sreznevskij, e di cui si sono perse le tracce; il terzo, infine, che era conservato a Belgrado, è andato distrutto nella seconda guerra mondiale. Un frammento di quest'opera si conserva inoltre nel ms. *Fragm. glag.* 90 della Accademia Jugoslava di Scienze ed Arti di Zagabria, che de Santos Otero aveva inserito nel capitolo citato *De arbore crucis*, senza però identificarlo (cf. DE SANTOS OTERO, *op. cit.*, t. II, p. 147, n. 81). Sul ms. *Fragm. glag.* 90 cf. B. GRABAR, *Les fragments glagolitiques de Pazin, Cyrillomethodianum* 5 (1981), pp. 130-134, in particolare p. 133.

([26]) Cf. F. J. THOMSON, *Apocrypha slavica*: II, (*art. cit.* alla nota 21) pp. 85-86.

([27]) Esse sono ottimamente riassunte da F. J. THOMSON, *ibid.*, p. 86.

mande sulla paternità di Gesù dicendo che suo padre non si trova sulla terra, bensì nei cieli([28]).

I codici *I* e *D* contengono l'omelia *In conceptionem Deiparae* (*BHG* 1117) di Giovanni di Eubea, la quale presenta un passo in cui si cita esplicitamente la *Confessione di Teodosio*([29]). Esso assume una particolare importanza in quanto, come già ravvisato da Sokolov([30]),

([28]) Cf. A. ADLER, *Suidae lexicon*, t. II, Leipzig 1933, p. 623. La *Historia de ligno crucis*, e di conseguenza anche la leggenda del sacerdozio di Gesù in essa contenuta, è stata messa in relazione da diversi studiosi con la letteratura bogomilica (cf., a titolo di esempio, D. ČIŽEVSKIJ, *Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12, und 13. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1948, p. 82). A parte ovvie considerazioni di ordine contenutistico (per le quali si veda F. J. THOMSON, *Apocrypha slavica*: II, *art. cit.* alla nota 21, p. 85), sarebbe stata sufficiente una migliore conoscenza dell'intera tradizione della *Confessione di Teodosio* per scoprire che la data di composizione di questo racconto precede la nascita della setta bogomilica — come provano ad esempio la sua presenza nella *Suda* o la versione georgiana conservata in un codice del X secolo — e dimostrare pertanto l'infondatezza di tale giudizio.

([29]) Rileva giustamente Thomson (*Apocrypha slavica*: II, *art. cit.* alla nota 21, p. 88) che non è chiaro per quale motivo de Santos Otero elenchi solo due testimoni, quando, come lo studioso spagnolo stesso non aveva mancato di ricordare, la tradizione di questo testo è molto più ricca (cf. A. DE SANTOS OTERO, *op. cit.*, t. II, p. 153, n. 5). Per un altro testimone, attribuito al famoso copista Efrosin e conservato nella biblioteca Saltykov-Ščedrin di Leningrado, fondo Kirillo-Belozerskij Monastyr', ms. 22, ff. 1r-1v, cf. M. D. KAGAN, N. V. PONYRKO, M. V. ROŽDESTVENSKAJA, *Opisanie sbornikov XV v. knigopisca Efrosina, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 35 (1980), p. 10. Esso sembra però contenere solo quella parte dell'omelia che riguarda la storia del sacerdozio di Cristo. Il passo che qui interessa si legge in PG t. 96, Paris 1860, coll. 1489-1492. Sulla personalità dell'autore e sulle opere a lui attribuibili, cf. F. J. DÖLGER, *Johannes «von Euboia», Analecta Bollandiana* 68 (1950), pp. 5-26. Sulla particolare predilezione di Giovanni di Eubea per gli apocrifi scriveva Dölger: «Johannes liebt es, apokryphe Geschichten, wie diejenige des Protevangelium Iacobi oder eine dramatisierte, aus einer mir nicht feststellbaren Quelle geschöpfte Erzählung von der Eintragung Marias in die Tempelstammrolle (C 1489, 21 ff.) oder von der Zersägung des Propheten Esaias (L 180 ff.) in seine Diegesis zu verweben und damit seine Zuhörern die Predigt interessant zu machen» (p. 17). La fonte dalla quale è tratto il riferimento alla registrazione di Gesù e dei suoi genitori (e non di Maria solamente, come erroneamente scrive Dölger) nel rotolo del tempio è ovviamente da identificarsi con la *Confessione di Teodosio.*

([30]) M. J. SOKOLOV, *Materialy i zametki po starinnoj slavjanskoj literature*, Moskva 1888, p. 182.

costituisce il *terminus ante quem* per la data di composizione del nostro apocrifo, sicuramente anteriore alla metà dell'VIII secolo.

La traduzione slava segue alla lettera il modello greco, tanto da imitarne addirittura le irregolarità grammaticali, come ad esempio la confusione tra genitivo e dativo([31]).

Giovanni di Eubea riferisce brevemente dell'interrogatorio di Maria da parte dei sacerdoti che, senza condurre all'esame delle levatrici, si conclude con la registrazione del nome di Gesù e dei suoi genitori nel documento sacerdotale. Nella traduzione slava troviamo però menzionati all'inizio 40 sacerdoti di cui non vi è traccia nell'originale greco. Allo stato attuale delle conoscenze, non è possibile stabilire se sia stata questa versione ad influenzare la *Historia de ligno crucis* o se, viceversa, sia stata quest'ultima a provocare l'adattamento della traduzione dell'opera di Giovanni di Eubea([32]).

Come ha rilevato giustamente Thomson, il ms. *L* non contiene l'omelia di Giovanni di Eubea, bensì una rielaborazione seicentesca del racconto di pellegrinaggio dell'archimandrita Danylo di Korsuny, che visitò i luoghi santi fra il 1590 e il 1594([33]).

Manca anche qui la cornice costituita dal dialogo fra Teodosio e Filippo, e così il racconto inizia con la scomparsa di uno dei 40 sacerdoti; ciò impedirebbe di celebrare il rito della Pasqua al quale il collegio sacerdotale deve partecipare con tutti i suoi 40 membri. Dopo una prolungata ricerca rimasta senza esito, finalmente qualcu-

([31]) Valga per tutti l'esempio della citazione del *Vangelo di Luca* (2, 52) che si legge alla col. 1489, B 10-11: ὁ σοφίᾳ παρὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (invece di παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις) ἦν προκόψας che in slavo-ecclesiastico diventa: премудростїю отъ бога и человѣкъ вѣ преспѣвъ (cf. M. J. Sokolov, *op. cit.* alla nota 30, p. 182).

([32]) Cf. M. J. Sokolov, *ibid.*, pp. 183-184.

([33]) Cf. F. J. Thomson, *Apocrypha slavica*: II (*art. cit.* alla nota 21) p. 88, il quale per la figura e l'opera di Danylo di Korsuny rimanda al libro di K. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976, pp. 308-311. A p. 456 dello stesso libro si troverà un elenco di 8 codici che tramandano il testo del racconto di Danylo: è questa un'ulteriore conferma del carattere approssimativo della *recensio* condotta da de Santos Otero, il quale, non avendo riconosciuto il testo ne presenta un solo testimone (per l'edizione del racconto di Danylo, cf. V. Ščurat, *Peregrinacija ili Put do Ierusalimu Daniila archimandrity Korsun'skogo z Beloj Rosii*, Žovkva 1906).

no propone Gesù, che il gran sacerdote convoca, insieme a Maria, davanti all'assemblea. La madre di Gesù rivela dapprima che suo padre non è sulla terra, ma nei cieli, e riferisce successivamente ai sacerdoti le parole udite dall'angelo. A questo punto i sacerdoti riconoscono in Gesù il Messia e lo accolgono nel loro collegio. Gesù officia per 40 volte nel tempio, ma alla fine il suo comportamento irreprensibile desta l'invidia e il dispetto dei sacerdoti che decidono di allontanarlo.

Secondo Thomson questo racconto dipende, almeno in parte, dalla *Historia de ligno crucis*, ma in realtà non vi sono prove decisive che confermino tale dipendenza perché, come abbiamo visto, la menzione dei 40 sacerdoti ricorre anche nella traduzione dell'omelia di Giovanni di Eubea, e gli altri particolari della narrazione non sono sufficienti a dirimere la questione([34]).

Come ho ricordato sopra, sono solamente tre i testimoni che in slavo-ecclesiastico tramandano la *Confessione di Teodosio.* Essi ci hanno conservato due testi differenti cui converrà dedicare ora una particolare attenzione.

La prima traduzione è trasmessa da un *codex unicus* di redazione serba, che risale al XV secolo e che è oggi conservato alla Biblioteca Lenin di Mosca (ms. *E*)([35]). Pubblicato da Tichonravov nel 1863([36]), il testo è stato esaminato unicamente da Sokolov in uno studio per molti aspetti esemplare, apparso nel 1888([37]). Lo studioso russo, che non conosceva altri testi greci all'infuori di quello contenuto nel lessico della *Suda*, era giunto alla conclusione che la traduzione slava era stata condotta su un testo greco che, pur essendo molto vicino a quello della *Suda*, ne differiva tuttavia in alcuni punti([38]). Egli affermava inoltre che le differenze da lui riscontrate nel testo slavo rispetto al greco erano sì dovute in parte al traduttore, in

([34]) Cf. M. J. SOKOLOV (*op. cit.* alla nota 30) pp. 184-185.

([35]) Se ne veda la descrizione in A. E. VIKTOROV, *Sobranie rukopisej P. I. Sevast'janova*, Moskva 1881, pp. 58-60.

([36]) N. S. TICHONRAVOV, *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury*, t. II, Moskva 1863, pp. 164-171.

([37]) M. J. SOKOLOV (*op. cit.* alla nota 30) pp. 174-180.

([38]) Thomson incorre in una svista quando afferma che questa traduzione è stata condotta sul testo della *Suda* (cf. F. J. THOMSON, *Apocrypha slavica*: II *art. cit.* alla nota 21, p. 88).

primo luogo peró agli errori introdotti dai copisti slavi successivi[39].

La mia analisi della traduzione slava, giovatasi del prezioso apporto della tradizione greca, ha confermato le lucide osservazioni di Sokolov. La traduzione, conservata da un solo codice del XV secolo, è sicuramente più antica, come dimostrano alcuni evidenti errori di trasmissione. Le aggiunte notate da Sokolov invece sono tali solo rispetto al testo della *Suda*, poiché esse sono puntualmente attestate in tutta una serie di testimoni greci.

Si confrontino ad esempio i seguenti due passi dove accanto alla traduzione slava presento due testi greci, di cui il primo è tratto dal *Marcianus gr.* 498, mentre il secondo appartiene alla *Suda*[40].

въ лѣта же таа бѣ нѣкто моужь христианинь именемь филипь. бѣше же сребропродавьць ремствомь имѣѥ сребропродавницоу име нареченноѥ аподосима [41].

Κατὰ δὲ τοὺς χρόνους ἐκείνους ἦν τις ἄνθρωπος Χριστιανὸς Φίλιππος τὸ ὄνομα αὐτῷ, ὑπῆρχεν δὲ ἀργυροπράτης τὴν μέθοδον ἔχων ἀργυροπρατίον οὕτω ἐπιλεγόμενόν σου τὸ ἀποδόσιμον[42].

κατὰ δὲ τοὺς χρόνους ἐκείνους ἦν τις ἄνθρωπος Χριστιανὸς (Φίλιππος ὄνομα αὐτῷ) τὴν μέθοδον ἀργυροπράτης[43].

Mentre la prima parte del passo citato — fino a сребропродавьць ремствомь (ἀργυροπράτης τὴν μέθοδον) — si rivela pressoché identica nei tre testi, ciò che vien detto a proposito dell'agenzia di cambio di Filippo, se manca del tutto nella *Suda*, è invece presente negli altri due. La testimonianza del *Marcianus* dimostra chiaramente come il traduttore non abbia introdotto alcuna modifica, limitandosi invece a tradurre fedelmente il suo modello.

(39) M. J. Sokolov (*op. cit.* alla nota 30) p. 180.

(40) Ho sciolto le abbreviazioni dei testi dei codici greci e delle traduzioni slavo-ecclesiastiche — di cui ho potuto controllare sul manoscritto solamente la prima (*E*) — e ho introdotto una punteggiatura uniforme.

(41) N. S. Tichonravov (*op. cit.* alla nota 36) t. II, p. 164 (ms. *E*, ff. 124r-124v): In quei tempi vi era un certo uomo cristiano di nome Filippo; era cambiavalute di mestiere e aveva una agenzia di cambio chiamata il luogo della restituzione.

(42) ms. *Marcianus gr.* 498, f. 282v.

(43) A. Adler, *Suidae Lexicon*, t. II, p. 620.

а иже ть бѣше нарекль священникь ѡтвещавь кь нимь глаголаше : смѣсь сꙋщь родь ѥго ; прѣжде во законꙋположенїа смѣшение бысть ѡбою племенꙋ при ааронѣ велицѣмь священницѣ, и ѡт того сꙋща іѡсифа ([44]).	Ὁ δὲ τοῦτον ὀνομάσας ἱερεὺς μικτὸν εἶναι τὸ γένος ἔλεγεν · πρὸ τῆς νομοθεσίας γὰρ ἐπιμιξία γέγονεν τῶν β' φυλῶν ἐπὶ Ἀαρῶν τοῦ ἱερέως τοῦ μεγάλου καὶ ἐξ ἐκείνου τοῦ γένους εἶναι τὸν Ἰωσήφ([45]).	ὁ δὲ τοῦτον ὀνομάσας ἱερεὺς ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπε μικτὸν εἶναι τὸ γένος αὐτοῦ · πάλαι γὰρ ἐν γενεαῖς ἀρχαίαις ἐπιμιξία τις γέγονε τῶν δύο φυλῶν κακεῖθεν καταγέσθαι τὸ γένος τοῦ Ἰωσήφ([46]).

Manca qui nella *Suda*, a differenza degli altri due testi, la menzione di Aronne il grande sacerdote, all'epoca del quale sarebbe avvenuta la mescolanza delle tribù di Giuda e di Levi, da cui discenderebbero Giuseppe e legalmente, attraverso di lui, Gesù. Nella *Suda* leggiamo semplicemente che questa mescolanza avvenne «un tempo, nelle antiche generazioni».

Dall'esame dei due passi — e gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma mi sono limitato a presentarne due particolarmente evidenti — risulta in maniera assai chiara come la versione slava sia più vicina al testo del *Marcianus gr.* 498 che non a quello della *Suda*, anche se, giova sottolinearlo, il primo non costituisce il modello diretto della traduzione slava([47]). Per quel che concerne gli errori di trasmissione, cito qui i seguenti esempi, corredati della rispettive lezioni greche([48]) e delle mie proposte di correzione:

p. 164, l. 4	намѣстнъімь —	μνημονευθέντι —	намѣненъімь([49])
	(successore) —	(menzionato) —	(menzionato)

([44]) N. S. Tichonravov (*op. cit.* alla nota 36) t. II, pp. 167-168 (ms. *E*, f. 126v): Il sacerdote che lo aveva nominato rispose loro e disse: «La sua stirpe è mista; infatti prima della legislazione vi fu una mescolanza delle due tribù ai tempi di Aronne il grande sacerdote, e da essa proviene Giuseppe».

([45]) ms. *Marcianus gr.* 498, f. 285r.

([46]) A. Adler, *Suidae Lexicon*, t. II, pp. 622.

([47]) Si veda ad esempio l'inizio del secondo passo da me riportato, dove la versione slavo-ecclesiastica è stata condotta su un modello in questo punto più vicino alla *Suda* che al *Marcianus gr.* 498.

([48]) Le lezioni greche sono tratte dal *Marcianus gr.* 498 e corrispondono a quelle della *Suda*, eccetto l'ultima che lì ha κῶδιξ οὖν ἀπέκειτο.

([49]) Sokolov (*op. cit.* alla nota 30) p. 175, n. 1, proponeva di correggere in намѣненьнъімь.

p. 166, l. 3	зѣло	—	κακῶς	—	зьло
	(molto)	—	(male)	—	(male)
p. 166, l. 13	свещенникъ стаıаше	—	κῶδιξ ἀπέκειτο	—	книги стаıахоу [50]
	(vi era un sacerdote)	—	(vi era un libro)	—	(vi era un libro)

La seconda traduzione è tramandata in un codice del monastero di S. Sergio, oggi alla Biblioteca Lenin di Mosca (ms. *K*)[51], e nel ms. 636 del monastero Soloveckij, che risale al XVI secolo e che è oggi conservato nella Biblioteca Saltykov-Ščedrin di Leningrado (ms. *H*)[52].

Come si vedrà in seguito, neanche questa seconda traduzione è stata condotta sul testo greco della *Suda*[53], bensì su un modello greco indipendente. Caratteristica principale di questo testo è l'assenza delle figure di Teodosio e di Filippo e, quindi, della cornice dell'apocrifo vero e proprio, anche se il titolo suona: *(Racconto di) Teodosio l'ebreo sul sacerdozio di Gesù Cristo.* Diversa appare inoltre anche la conclusione dove leggiamo che Gesù ha percorso i vari gradi della gerarchia ecclesiastica fino a diventare arciprete[54].

Presento ora, a titolo di esempio, alcuni passi che permetteranno di cogliere una serie di differenze fra la traduzione slava e il testo della *Suda.* Ad essi aggiungo, come nel caso della prima versione slava, il riscontro del testo di un manoscritto greco, il *Sabaiticus gr.* 259, che si dimostra essere particolarmente vicino alla traduzione slava[55]. Anche questa versione slava dunque si palesa sostanzialmente fedele al suo modello greco.

(50) Sokolov (*op. cit.* alla nota 30) p. 175, n. 5, si era limitato a segnalare il guasto del testo slavo-ecclesiastico. Che si tratti proprio di un errore di trasmissione, e non di traduzione, è dimostrato, a mio parere, dal pronome relativo che segue poco dopo (нихже) e che è al plurale per accordo con книгы, che nel testo compare sempre nella forma del *pluralis tantum.*

(51) Il codice mi è rimasto finora inaccessibile, né il testo è stato, per quanto è a mia conoscenza, mai pubblicato.

(52) Il testo si legge in I. JA. PORFIR'EV, *Apokrifičeskie skazanija o novozavetnych licach i sobytijach, po rukopisjam Soloveckoj Biblioteki*, Sanktpeterburg 1890, pp. 235-239.

(53) Thomson (*Apocrypha slavica*: II, *art. cit.* alla nota 21, p. 88) la definisce «a second, abridged translation» della voce Gesù contenuta nella *Suda*.

(54) Cf. I. JA. PORFIR'EV (*op. cit.* alla nota 52) pp. 59-60.

(55) Fra il *Sabaiticus* e la traduzione slavo-ecclesiastica vi sono tuttavia

повелѣвшимь прочимь ıерѣомъ рещи емоу егоже хощеть вмѣсто оумершаго ıерѣа другаго бъıти ıерѣа. ωтвѣщавъ и рече: хощу и азъ, аще волıа есть божıа и ваша, ıсуса сына ıосифова древодѣлıа, ıако аще и младъ есть возрастомь. но премудростıю старь есть. ... (56)	Ἐπιτρεψάντων δὲ τῶν λοιπῶν ἱερέων εἰπεῖν [ms. εἶπον] οἷόν τινα βούλεται ἱερέα [ms. ἱερέαν] γενέσθαι [ms. γενέσθω] ἀντὶ τοῦ τελευτήσαντος ἱερέως ἕτερον ἱερέα, ἀποκριθεὶς εἶπεν · βούλομαι ἐγώ, εἴπερ θέλημα Θεοῦ ἐστιν καὶ ὑμῶν [ms. ὑπὲρ θελείβατος Θεοῦ ἐστιν μετὰ Θεοῦ καὶ ὑμῶν], Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος, ὅστις μὲν τῇ ἡλικίᾳ νέος ἐστί, παλαιὸς τῇ φρονήσει,... (57)	ἐπιτρεψάντων δὲ τῶν λοιπῶν ἱερέων εἰπεῖν, ὅτι βούλομαι ἐγὼ γενέσθαι ἀντὶ τοῦ τελευτήσαντος ἱερέως Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος · ὅστις νέος μὲν τῇ ἡλικίᾳ ἐστί,... (58)

La *Suda* omette qui, al contrario degli altri due testi, il passo che va da εἰπεῖν οἷόν τινα fino a ἀποκριθείς (in slavo-ecclesiastico da рещи емоу егоже fino a ωтвещавь), l'inciso εἴπερ θέλημα Θεοῦ ἐστιν καὶ ὑμῶν (in slavo-ecclesiastico аще волıа есть божıа и ваша) e il riferimento alla saggezza di Gesù che è in così netto contrasto con la sua giovane età (in greco παλαιὸς τῇ φρονήσει, in slavo-ecclesiastico но премудростıю старь есть).

ıако дѣва есмь и въ галилеи пребъıвающи ми. аггелъ божıи предста ми. бдащеи и не спащıен. глаголıа мнѣ. азъ есмь иже силъı божıа архаггелъ гаври-	Παρθένου [ms. παρθένος] γὰρ τυγχανούσης μου καὶ ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ διατριβούσης μου, ἄγγελος Θεοῦ ἐπέστη μοι, ἐγρεγορώσης μου οὐ καθευδούσης, λέγων	παρθένου γὰρ τυγχανούσης μου καὶ ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ διατριβούσης, ἄγγελος θεοῦ ἐγρεγορώσης μου οὐ καθευδούσης, εἰσελθὼν ἐν ᾧ ἤμην οἰκήματι, εὐηγγε-

---

delle differenze (ad esempio la conclusione), che inducono ad escludere un rapporto diretto fra i due testi.

(56) I. Ja. Porfir'ev (*op. cit.* alla nota 52) p. 236: Quando gli altri sacerdoti gli ordinarono di dire quale altro egli voleva che diventasse sacerdote al posto del sacerdote defunto, egli rispose e disse: «Voglio anche io, se è la volontà di Dio e vostra, Gesù, figlio di Giuseppe il falegname, perché anche se è giovane di età, tuttavia per la sua saggezza è anziano,...»

(57) ms. *Sabaiticus gr.* 259, ff. 79rb-80ra.

(58) A. Adler, *Suidae Lexicon*, t. II, p. 622.

лъ. и посланъ есмь принести ти благовѣщенїа радость. и вшедъ в клѣтѣ идѣже бѣахъ благовѣсти ми ѿтъ доуха свѧта родити сына и нарещи имѧ емоу ісоусъ (59)	μοι· ἐγώ εἰμι ὁ τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ Γαβριὴλ ὁ ἀρχαγγέλος καὶ ἀπεστάλην κομίσων [ms. κομίσω] σοι εὐαγγελίας [ms. ἐυαγγελία] χαράς. Καὶ εἰσελθὼν ἐν ᾧ ἤμην [ms. ἤμην ἐν τῷ] οἰκήματι, εὐηγγελίσατό μοι ἐκ Πνεύματος Ἁγίου τεξεῖν [ms. τέξει] υἱόν, οὗ τὸ ὄνομα ἐνετείλατο καλέσαι αὐτὸν Ἰησοῦν(60).	λίσατό μοι ἐκ πνεύματος ἁγίου τεκεῖν υἱόν· οὗ τὸ ὄνομα ἐνετείλατο καλέσαι Ἰησοῦν(61).

Il testo della *Suda* omette l'espressione ἐπέστη μοι (in slavo-ecclesiastico предста ми) e l'intero passo che va da λέγων μοι fino a χαράς (in slavo-ecclesiastico da глаголѧ мнѣ a радость).

она же ѿвѣщавши рече ꙗко истиноу рекохъ вамъ и пакы глаголю. свидѣтельствꙋю совѣсти моеи. ꙗко не лжю. азъ его родихъ ... (62)	Ἡ δὲ ἀποκριθεῖσα εἶπεν, ὅτι ἐν ἀληθείᾳ εἶπον ὑμῖν καὶ πάλιν λέγω, μαρτυρούσης μου τῆς συνειδήσεως μοι, ὅτι οὐ ψεύδομαι· ἐγὼ αὐτὸν ἐγέννησα,...(63)	ἡ δὲ ἀποκριθεῖσα εἶπεν, ὅτι ἐν ἀληθείᾳ ἐγὼ αὐτὸν ἐγέννησα,...(64)

Manca nella *Suda* il passo che va da εἶπον ὑμῖν fino a οὐ ψεύδομαι (in slavo-ecclesiastico da рекохъ вамъ a не лжю), presente invece sia nel *Sabaiticus* che nella versione slava. Ciò dimostra anche

(59) I. JA. PORFIR'EV (*op. cit.* alla nota 52) p. 237: Quando ero vergine e mi trovavo in Galilea, l'angelo di Dio si presentò davanti a me, mentre ero sveglia e non dormivo, dicendomi: «Io sono l'arcangelo Gabriele della potenza di Dio e sono stato inviato per portarti la gioia della buona novella». Ed entrato nella stanza dove ero, mi annunciò che dallo Spirito Santo avrei generato un figlio, e che lo avrei chiamato con il nome di Gesù.

(60) ms. *Sabaiticus gr.* 259, f. 81 rb.

(61) A. ADLER, *Suidae Lexicon*, t. II, p. 623.

(62) I. JA. PORFIR'EV (*op. cit.* alla nota 52) p. 238: Ella rispose e disse: «Secondo verità vi ho parlato e di nuovo dico, e mi è testimone la mia coscienza che non mento: io l'ho generato,...»

(63) ms. *Sabaiticus gr.* 259, f. 81 vb.

(64) A. ADLER, *Suidae Lexicon*, t. II, p. 623.

in questo caso che il traduttore slavo ha seguito alla lettera il suo modello, senza introdurre alcuna modifica.

Pongo infine a confronto due passi della *Confessione di Teodosio* nelle due versioni slavo-ecclesiastiche, per mostrare come esse non siano due redazioni di una stessa traduzione, ma due traduzioni indipendenti, condotte su due modelli greci diversi.

смѣсь сѹща рода юго; прѣжде бо законѹположенїа смѣшеніе бъі-сть ѡбою племенѹ при ааронѣ велицѣмь свещенницѣ, и ѡт того сѹща іѡсифа (65).	смѣшанъ есть родъ его; испер-ва бо в родехъ древнихъ слѹчися (Porf. слъішася), іако размѣшеніе бъість въ обоихъ колѣнехъ и ѡт юдеи бъіти іосифовъ родъ (66).

Come si osserva, mentre nella prima traduzione la mescolanza delle due tribù viene posta ai tempi di Aronne il grande sacerdote, nella seconda, in analogia con quanto si legge nella *Suda*(67), troviamo semplicemente che essa avvenne «nelle antiche generazioni».

нравѹже соущѹ прьвомѹ вь ихь іако не тьчию поставленнаго напи-сати вь книгъі, нь и ѡтцѹ и ма-тери име (68).	объічаи же имѹщи не точію ієрѣево имя написати въ свитцѣ кожнемъ, но отечне и матерьне (69).

Dall'analisi delle due versioni risulta che nella prima, a differenza della seconda, l'usanza di registrare i nomi del sacerdote eletto e dei suoi genitori viene definita «antica», mentre non vi troviamo

(65) N. S. Tichonravov (*op. cit.* alla nota 36) t. II, pp. 167-168 (ms. *E*, f. 126v): La sua stirpe è mista; infatti prima della legislazione vi fu una mescolanza delle due tribù ai tempi di Aronne il grande sacerdote, e da essa proviene Giuseppe.

(66) I. Ja. Porfir'ev (*op. cit.* alla nota 52) p. 237: La sua stirpe è mista; un tempo, nelle antiche generazioni, accadde che vi fu una mescolanza fra le due stirpi, e da Giuda deriva la stirpe di Giuseppe.

(67) Cf. *supra* il secondo dei passi da me citati (nota 46).

(68) N. S. Tichonravov (*op. cit.* alla nota 52) t. II, p. 168 (ms. *E*, f. 127r): Vi era l'antica usanza presso di loro di registrare nel libro non solo (il nome) dell'eletto, bensì anche il nome del padre e della madre.

(69) I. Ja. Porfir'ev (*op. cit.* alla nota 36) p. 237: Vi era l'usanza di registrare nel libro in pelle non solo il nome del sacerdote, bensì (anche) quello paterno e materno.

alcuna descrizione particolare del libro contenente l'elenco sacerdotale, che nell'altra diventa invece il «libro in pelle».

L'origine delle differenze da me illustrate fra le due versioni è sicuramente da attribuire alle peculiarità dei rispettivi modelli greci, eccezion fatta forse per la descrizione del libro che si legge nella seconda di esse, e di cui non vi è alcuna traccia nella tradizione greca. Le due versioni si contraddistinguono inoltre anche per le diverse scelte lessicali operate dai due traduttori nel rendere uno stesso termine greco. Dai due passi citati riporto i seguenti esempi, dove alle coppie di parole slavo-ecclesiastiche aggiungo fra parentesi il sottostante termine greco: смѣшение — размѣшение (ἐπιμιξία); племе — колѣно (φυλή); нравь — обычаи (ἔθος).

Dall'esame dei passi presentati si possono ora trarre alcune conclusioni. Innanzitutto le due versioni slavo-ecclesiastiche non dipendono dal lessico della *Suda*, bensì da due modelli greci autonomi. In secondo luogo le due traduzioni slave si rivelano sostanzialmente fedeli all'originale greco, e confermano, una volta di più, che nello studio di testi slavo-ecclesiastici tradotti dal greco occorre esaminarne con particolare attenzione anche la tradizione greca — e, se necessario, quella in altre lingue. Le diversità dei modelli greci delle due traduzioni, che risulta chiaramente da un loro confronto diretto, permette infine di stabilire l'assoluta indipendenza dell'una dall'altra e, quindi, l'esistenza di due versioni slavo-ecclesiastiche della *Confessione di Teodosio*, eseguite in tempi e luoghi diversi.

Nel XVI secolo la *Confessione di Teodosio* destò l'interesse critico di una eminente personalità della cultura russa del tempo, vale a dire di Maksim Grek([70]). Questi ebbe a occuparsi in più di una occasione della letteratura aprocrifa, che incontrava in Russia allora,

([70]) Per i dati principali della «triste e nobile vicenda» di Maksim, cf. R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Milano 1968, pp. 212-216. Su Maksim Grek si è andata accumulando negli ultimi anni una bibliografia ricca di titoli importanti, fra i quali cf. A. I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Leningrad 1969; J. V. Haney, *From Italy to Muscovy — The Life and Works of Maksim the Grek*, München 1973; L. S. Kovtun, *Leksikografija v moskovskoj Rusi XVI-načala XVII v.*, Leningrad 1975; N. V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, Moskva 1977; D. M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.

come anche in seguito, larga fortuna([71]). Egli dedicò infatti agli apocrifi alcuni scritti intesi a confutare il loro carattere leggendario, basandosi nella sua critica in primo luogo sulle Sacre Scritture e sulle opere dei padri della Chiesa([72]), e in uno di questi scritti polemici si interessò precisamente della *Confessione di Teodosio.* Se non si può stabilire con certezza sotto quale forma Maksim conobbe l'apocrifo([73]), si può però ipotizzare che egli, prima di incontrarlo in traduzione slavo-ecclesiastica, lo avesse letto nel lessico della *Suda*, opera che egli conosceva bene([74]). Egli infatti la introdusse per primo nelle terre slave mediante la traduzione di diverse voci, che potevano avere un particolare interesse per il lettore russo, e se ne servì in varie occasioni nella stesura di lavori propri([75]).

De Santos Otero accenna sì all'esistenza dello scritto di Maksim, ma ne conosce un solo testimone, laddove essi sono almeno quattro, e sembra ignorare il fatto che il testo è stato pubblicato già due volte([76]). Ne do qui la traduzione.

([71]) Cf. *supra*, nota 3.

([72]) Le opere di Maksim incentrate sugli apocrifi sono elencate da A. I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969, pp. 127-133. Sull'atteggiamento di Maksim nei confronti della letteratura apocrifa si veda quanto scrive M. Baracchi: «Maksim mira ad un cristianesimo essenziale, filologicamente ricondotto alle origini. Non per nulla il suo sguardo è costantemente rivolto alle Scritture e ai testi patristici, come unica fonte di indiscussa autorità. Tutto ciò che diverge da essi è menzogna e va trattato come opera diabolica» (M. Baracchi, *Ricerche sull'opera di Maksim Grek. — Cap. II — Maksim Grek in Moscovia, ACME — Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano* 21 (1968) n. 3, p. 298).

([73]) È quanto era già stato notato da S. A. Ščeglov, *K istorii izučenija sočinenij prep. Maksima Greka, Russkij filologičeskij vestnik* 66 (1911) nn. 3-4, p. 26.

([74]) Anche Bulanin, quando compila la lista delle traduzioni e degli imprestiti di Maksim dalla *Suda*, inserisce questo scritto fra i *Dubia* (cf. D. M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984, p. 180).

([75]) Cf. l'elenco delle voci da lui tradotte in D. M. Bulanin, *ibid.*, pp. 53-81 e 128-163.

([76]) Cf. A. de Santos Otero (*op. cit.* alla nota 20) t. II, p. 152, n. 4 e A. I. Ivanov, (*op. cit.* alla nota 72) p. 131, n. 44. Le due edizioni si leggono rispettivamente in Ch. Loparev, *Opisanie rukopisej imperatorskago Obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti*, t. III, Sanktpeterburg 1899, p. 221 (di cui mi sono avvalso per la mia traduzione in quanto questa edizione presenta un testo più corretto) e in S. A. Ščeglov (*art. cit.* alla nota 73) pp. 27-28.

Discorso del monaco Maksim Grek l'agiorita contro quanti dicono che Gesù venne eletto sacerdote.

In primo luogo infatti i sacerdoti venivano eletti dalla tribù di Levi, e da nessun'altra, per ordine di Dio e disposizione di Mosè (*Nm* 18,1 ss). Invece il Signore Nostro Gesù Cristo sorse dalla tribù di Giuda, come ogni scritto ispirato da Dio rivela, (e) di questa tribù Mosè non ha detto niente a proposito di sacerdozio, come dice il beato apostolo Paolo nella epistola agli Ebrei (*Eb* 7,14). Come era infatti possibile contro la disposizione di Mosè scegliere un sacerdote da un'altra tribù, in un modo che non si confaceva agli altri sacerdoti che erano leviti?

In secondo luogo perché dal principio l'oracolo divino preannuncia con un giuramento che egli è sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek e non secondo l'ordine di Aronne (*Ps* 109 (110), 4; *Eb* 5,6.10; 7,20-21). Colui che era stato eletto sacerdote dell'alto, da Dio Padre secondo l'ordine di Melchisedek, come avrebbe infatti scelto di essere eletto una seconda volta dagli uomini secondo l'ordine di Aronne?

In terzo luogo perché i sacerdoti e i pontefici, se avessero saputo che egli era stato eletto sacerdote da loro, non gli avrebbero mai detto con indignazione nel tempio: Con quale potere fai ciò? oppure: Chi ti ha dato questo potere (*Mt* 21,23; *Mc* 11,28)?

Questo racconto si è dunque rivelato menzognero.

Viale dell'Oceano Atlantico 14,
00144 Roma

Giorgio Ziffer

ROMAN ŽUŽEK

L'escatologia di Pietro Moghila

Si puó semplificare la genesi della «Confessione Ortodossa della fede della chiesa Cattolica Apostolica Orientale» (= CO)(1), detta brevemente Confessione Ortodossa di Pietro Moghila, dicendo che essa è l'«Esposizione della fede della Chiesa della Piccola Russia, chiamata anche catechismo»(2), corretta da Meletios Syrigos(3). Benché sia probabile che altri abbiano collaborato nell'«Esposizione», in particolare Isaia Trofimovič Kozlovskij, l'autore principale ne resta Pietro Moghila, metropolita di Kiev (1633-1647)(4), il quale va ritenuto quindi anche l'autore principale della CO, quantunque non abbia accettato tutte le correzioni di Meletios Syrigos(5).

(1) Citiamo la CO secondo I. N. KARMIRES, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, t. II, Atene 1953, p. 593ss.
[ ] indica un'aggiunta o spiegazione nostra.
[...] indica un'omissione nostra.

(2) Ἔκθεσις πίστεως τῆς ἐν Ρωσσίᾳ τῇ μικρᾷ Ἐκκλησίας (ἥν καὶ κατήχησιν ὠνόμασαν). Questo era il titolo della CO primigenia, secondo la testimonianza di M. Syrigos, cfr. Octavianus BARLEA, *De Confessione Ortodoxa Petri Mohilae*, im Kommissionsverlag Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1948, p. 105.

(3) Cfr. in I. N. KARMIRES, op. cit., pp. 582-586; A. MALVY et M. VILLER, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633-1646)*, OC X, Roma 1927, pp. XLIII-LIV; O. BARLEA, op. cit., pp. 65-108.

(4) Nato il 21 dicembre 1596, morto il 22 dicembre 1646, secondo il calendario vecchio stile. Quindi, secondo il calendario gregoriano, n. il 5 gennaio 1597, m. il 6 gennaio 1647.

(5) Cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. XLIII-XLIV; O. BARLEA, op. cit., pp. 70-77. G. FLOROVSKIJ dice: «Meletios Syrigos ha tradotto la Confessione Ortodoxa in greco e nella sua versione ha fatto dei cambiamenti e correzioni sensibili. Sembra che Moghila non fosse contento della nuova redazione. In ogni caso, la 'Confessione' non è stata pubblicata a Kiev, ma al suo posto vi è stato edito nel 1645 il così detto 'Piccolo Catechismo' [...] dove le correzioni di Syrigos sono ben lungi dall'essere tutte messe in pratica» (*Puti Russkogo Bogoslovija*, Parigi 1937, — o ristampa di YMCA-PRESS, Parigi 1981 —, p. 50).

OCP 54 (1988) 353-385

Dalle ricerche sulla CO, soprattutto di A. MALVY e M. VILLER(6), Martin JUGIE conclude che «è curioso constatare che lo scritto che ha contribuito più di tutti alla rinomanza di Pietro Moghila come teologo non contenga se non parzialmente il suo pensiero e che persino lo contraddica esplicitamente su vari punti. Pietro l'ha rinnegato di una maniera almeno indiretta lasciandolo inedito e discostandosi dal suo insegnamento nelle sue opere posteriori. In questo modo, quello che alle volte viene chiamato 'Confessione di fede di Pietro Moghila' [...], dopo le importanti modifiche e correzioni che gli ha fatto subire il teologo greco Meletios Syrigos, è molto più espressione della teologia ammessa da alcuni greci nella prima metà del secolo XVII, che non della dottrina dei Piccolo-Russi»(7).

Venendo poi in particolare ai novissimi della CO (parte I, domande 57-68 e 120-126), M. JUGIE scrive che la vera dottrina escatologica di P. Moghila si trova invece nel suo Rituale (*Trebnik*)(8), apparso nel dicembre del 1646, più precisamente nell'«Istruzione sulle commemorazioni dei defunti», inseritavi nelle pagine 835-949; in quest'Istruzione P. Moghila insegnerebbe «l'essenziale della dottrina cattolica del Purgatorio, d'accordo in ciò con l'insieme dei teologi di Kiev: egli ammette non soltanto uno stato intermedio tra il cielo e l'inferno, cosa che nega la Confessione Ortodossa, ma anche un terzo luogo. La Confessione Ortodossa, nella sua redazione originale, conteneva una dottrina identica»(9). In senso simile si esprimevano già A. MALVY e M. VILLER, quanto all'escatologia della CO: «Il Maestro della Grande Chiesa», Meletios Syrigos, «ha rimaneggiato completamente il capitolo dei novissimi [...] La Confessione Ortodossa, quale l'abbiamo adesso, non representa quindi il pensiero di Pietro Moghila, bensì quello di Meletios Syrigos»(10).

Così come essa ci è pervenuta, la CO è quindi inutilizzabile come fonte per l'escatologia di P. Moghila. Non è utilizzabile nemmeno nella sua redazione primigenia, ossia come «Esposizione della

(6) A. MALVY et M. VILLER, op. cit.

(7) *Moghila*, DTC X, 2070.

(8) Nel Monastero delle Grotte, con il seguente titolo: *Euchologion al'bo molitvoslov ili trebnik.*

(9) *Moghila*, DTC X, 2068.

(10) Op. cit., pp. 144-145. Per una presentazione particolareggiata dell'escatologia della CO cfr. ib. pp. 144-155.

fede della Chiesa della Piccola Russia», perché questa non ci è pervenuta([11]). P. Moghila però ha provveduto a non lasciare dubbi sulla propria dottrina. Dopo l'approvazione della CO da parte del Patriarca di Costantinopoli Partenio I, avvenuta l'11 marzo 1643, P. Moghila ha pubblicato la sua escatologia finale nel cosiddetto Piccolo Catechismo, apparso nel 1645([12]), in forma di spiegazione degli articoli 7, 11 e 12 del simbolo di fede, e la sua escatologia intermedia nella già nominata «Istruzione sulle commemorazioni dei defunti» del Rituale, nel 1646. Sono quindi queste due opere che rappresentano l'escatologia di P. Moghila, e non la CO.

Tutto ciò si percepisce in modo più chiaro e concreto se si delineano le vicende dell'escatologia di P. Moghila e dei suoi teologi nel sinodo di Kiev del 1640, nell'incontro o conferenze di Jassy, tenutesi nel 1642, e nel progetto del Moghila per una unione con Roma, discusso nella Congregazione di Propaganda, nel 1645.

LE VICENDE DELL'ESCATOLOGIA DI P. MOGHILA

1. Nel 1640 P. Moghila ha sottomesso la sua «Esposizione della fede della Chiesa della Piccola Russia» o «Catechismo», scritto contro il protestantesimo e più in concreto contro la Confessione del Patriarca Cirillo Lukaris([13]), a un sinodo locale convocato da lui a Kiev e che ha avuto luogo dal 8 al 15 settembre dello stesso anno([14]). Di questo sinodo esiste una breve relazione, il cui autore

([11]) L'ultima notizia che abbiamo sulla redazione primigenia della CO è che fino al 1689 si trovava manoscritta nella biblioteca del Monastero delle Grotte di Kiev, «evidentemente nella sua redazione di Kiev», dice Macario BULGAKOV (MAKARIJ, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. 11, Pietroburgo 1882, p. 597 n. 475).

([12]) Il titolo del Piccolo Catechismo è il seguente: *Sobranie korotkoj nauki o artikulach very pravoslavno-kafoličeskoj christianskoj* (Raccolta di dottrina breve circa gli articoli della fede cristiana ortodosso-cattolica). L'opera ha avuto due edizioni polacche e due ucraine già nello stesso anno della sua prima apparizione, tutte stampate nella tipografia del Monastero delle Grotte di Kiev (cfr. Jakim ZAPASKO i Jaroslav ISAJEVYČ, *Pamjatky knyžkovoho mystetstva, kataloh starodrukiv vydanyx na Ukrajini*, lib. I, Ed. dell'Università di L'viv, L'viv 1981, Nri. 333,334, 345,346).

([13]) Cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. XVIII-XLIII.

([14]) Cfr. ib., pp. XLV-XLVII; MAKARIJ, op. cit., p. 582 ss.

rimane tuttora incerto, conservatasi in una versione polacca di Cassiano Sakowicz. La relazione è stata pubblicata una prima volta nel 1641 a Varsavia, una seconda volta nel 1642 a Cracovia, e la terza volta, con una versione russa, a Pietroburgo nel 1878([15]). Citiamo quest'ultima edizione([16]). Nella relazione troviamo soltanto alcune laconiche indicazioni sulla trattazione dei novissimi nel «catechismo» di P. Moghila e sulla loro discussione nel sinodo.

Nella sessione mattutina del 10 settembre i padri sinodali, dopo aver toccato alcuni problemi liturgici riguardanti il battesimo, la celebrazione della Divina Liturgia e del matrimonio,

> «tornarono alla lettura del catechismo — sulle anime dei santi, che benché si trovino nel cielo, nelle mani di Dio e nel Regno, [sono] però [ancora in stato] senza perfezione; sul giudizio particolare dopo la morte»([17]).

L'undici settembre,

> «nel raduno del mattino, si parlò con il padre Isaakij([18]) su dove si trovano le anime dei giusti. Il p. Isaakij indicava che dovevano trovarsi nel paradiso terrestre([19]), ma sua grazia il padre Metropolita([20]) [diceva] che [dovevano trovarsi] nel cielo. Dopo una lunga controversia hanno deciso di appellarsi su questo al Patriarca di Costantinopoli»([21]).

Nella stessa seduta mattutina dell'undici settembre, dopo una discussione sull'origine dell'anima umana,

([15]) Cfr. Bp. OZOROWSKI, *Sakowicz*, in *Słownik Polskich Teologov Katolickich*, Akademija Teologii Katolickiej, vol. 4, p. 16 sotto No. 5.

([16]) *Kievskij Sobor 1640 goda po rasskazu Sakoviča*, in *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, Ed. della *Archeografičeskaja Komissija*, t. IV, Pietroburgo 1878, col. 21-48. — Quest'edizione attribuisce la reazione a C. Sakovič, senza però darne le prove.

([17]) Ib., col. 29.

([18]) Si tratta di Isaakij Boriskovič, ex vescovo di Lutzk e, nel sinodo rappresentante del vescovo di Lutzk in carica, Afanasij Puzyna (cfr. MAKARIJ, op. cit., p. 582) e non di Isaia Kozlaovskij, come pensano A. MALVY e M. VILLER, op. cit., nota 1 della p. 36.

([19]) Cfr. A. MALVY et M. VILLER, loc. cit. Forse Isaakij Boriskovič riecheggiava così il patriarca Fozio (cfr. PG 101, col. 105-108 e 136).

([20]) P. Moghila.

([21]) *Kievskij Sobor 1640 goda*, ecc., col. 31.

«si parlò delle anime peccatrici. Dove si trovano dopo la morte? Su ciò fu presa la seguente decisione: le anime dei peccatori sono ritenute fino all'ultimo giudizio nell'atmosfera *in purgatorio* [in latino nel testo] perché, dicono: l'anima ha peccato con il corpo e con il corpo deve soffrire»([22]).

Su questo passo oscuro della relazione torneremo nella conclusione.

Il quattordici settembre, dopo pranzo, «hanno letto il catechismo, incominciando da queste parole: 'Aspetto la risurrezione dei morti', e fino alla fine»([23]).

2. L'appello al Patriarca di Constantinopoli, Partenio I. deciso dal sinodo di Kiev, ha avuto luogo di fatto. Ne risultò l'incontro a Jassy, in settembre-ottobre 1642, di due esarchi del Patriarca Partenio I, l'antico vescovo di Nicea, Porfirio, e il rinomato teologo Meletios Syrigos, maestro della Grande Chiesa, con tre delegati ruteni: Isaia Trofimovič Kozlovskij, Ignazio Oksenovič e Giuseppe Kononovič([24]). Benché l'«Esposizione» o «Catechismo» si esaminasse a porte chiuse, la sua posizione sui novissimi trapela dalla relazione inviata dal Dr. Scogardi (medico del voivoda di Moldavia Basilio Lupu, patrocinatore dell'incontro di Jassy) a R. Schmid, residente imperiale a Costantinopoli, il 6 novembre 1642([25]). Questa relazione dice:

«Il libro de' Ruteni è composto di mere e pure questioni, nelle quali quasi accordono [sic] con la Chiesa Costantinopolitana fuori che in due materie, nelle quali sentono con la Chiesa nostra. La prima è che credono darsi il 3° luogo dell'anime dopo la morte, distinto dal Paradiso et inferno, cioè Purgatorio». — La seconda è che credono che il pane e il vino diventino Corpo e Sangue alle parole dell'Istituzione. — «Li greci», prosegue Scogardi, «negano l'uno e l'altro. Circa il 3° luogo dell'Anime, poiché è controversia vecchia e nota, non mi voglio dilatare»([26]),

([22]) Ib., col. 33.

([23]) Ib., col. 37.

([24]) Cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. XLVII-LII; O. BARLEA, op. cit., pp. 87-96.

([25]) Cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. XLIX-LI.

([26]) *Copia di Relazione scritta di Moldauia al Sig-Schmid, Residente cesareo, delli 6. Nouembre 1642*, in Eudoxiu de HURMUZAKI, *Documente privitóre Romanilor*, vol. IV, parte I, Bucarest 1882, p. 668. Questa lettera si trova anche in A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. 162-163.

decide purtroppo Scogardi, lasciando insoddisfatto il nostro desiderio di sapere di più sulla discussione dei novissimi a Jassy. Aggiunge peró che alla fine i Ruteni, per ottenere l'approvazione del Patriarca per il loro libro, hanno «mostrato» di essere d'accordo con l'opinione dei Greci:

> «Li Ruteni però hora, accioché il loro libro venga approvato e sottoscritto dal Patriarca di Costantinopoli, mostrano di accordarsi all'opinione delli Greci»(27).

La lettera che il missionario francescano Bartolomeo Bassetti inviò da Jassy alla Congregazione di Propaganda il 29 ottobre 1642, riferisce a sua volta che

> «Di già i Greci con li Ruteni sono convenuti circa delle loro differenze che sono state solo due: Prima della forma della Consacrazione del Corpo dicendo i Greci, che consiste in queste parole *Domine mitte Spiritum Sanctum tuum, ut benedicat hoc sacrificium, et faciat corpus Christi* [...] Seconda che tutti devano communicarsi *sub utraque specie* havendo così instituito Christo. Dicano ancora, che la Chiesa pregando per l'anime, che sono nel Inferno vengano ad essere liberate»(28).

In questo modo, corretta e tradotta dal latino al greco principalmente da Meletios Syrigos, l'«Esposizione della fede della Chiesa della Piccola Russia», chiamata anche «Catechismo», divenuta così la CO(29), fu approvata dal Patriarca Partenio I e da altri 9 vescovi e 13 dignitari della Grande Chiesa, soltanto quanto al testo greco, l'11 marzo 1643(30). L'approvazione porta anche le firme dei patriarchi Gioannichio di Alessandria, Macario di Antiochia e Paisio di Gerusalemme, che non sembra abbiano partecipato al sinodo, e che quindi le avrebbero apposte in occasione posteriore(31). Dopo il sinodo del 11 marzo 1643 un'esemplare approvato della CO è stato rispedi-

(27) Ib.

(28) Archivio della Propaganda, Scritt. rif. nelle Congreg. Generali, a. 1643, vol. 61, f. 143 (cit. da O. Barlea, op. cit., p. 98 n. 193).

(29) Sui cambiamenti introdotti nell'«Esposizione della fede della Chiesa della Piccola Russia», ossia nella CO primigenia, a Jassy o dopo, cfr. O. Barlea, op. cit., pp. 97-103.

(30) Per questa e per altre approvazioni della CO, e per l'autorità della CO presso gli Ortodossi, cfr. A. Malvy et M. Viller, op. cit., pp. LII, LXII-LXV; O. Barlea, op. cit., pp. 193-215.

(31) O. Barlea, op. cit., p. 104.

to al metropolita di Kiev, Pietro Moghila, secondo quanto dice una nota inserita nel ms. parigino 1265([32]).

3. In qualsiasi modo si intenda il fatto che alla fine dell'incontro, conferenza o sinodo di Jassy i delegati Ruteni «monstrassero» di «accordarsi all'opinione delli Greci», come dice Scogardi, quanto ai novissimi P. Moghila continuò di fatto anche dopo Jassy la propria linea dottrinale di prima. Oltre all'«Istruzione sulle commemorazioni dei defunti» del Rituale (1646), ne fa fede il suo progetto anonimo per l'unione universale della Chiesa Ucraina e Bielo-Russa con Roma, per il quale ha dato la sua collaborazione, come sembra, pure Adamo Kysil([33]). Che il progetto sia di P. Moghila è stato provato da A. G. WELYKYJ([34]). Scritto originariamente in polacco, «fu tradotto in latino e, secondo la prassi» nella Congregazione per la Propagazione della Fede, «ne fu preparato anche un breve resoconto in lingua italiana, da mandarsi ai partecipanti alla prossima congregazione generale indetta sulla faccenda», congregazione che ha avuto luogo il 16 marzo 1645([35]). Vediamo i novissimi prima nel progetto stesso e poi nel suo resoconto o compendio.

Il progetto stesso, dal titolo *Sententia cuiusdam Nobilis poloni*

([32]) La nota dice: «Questo libro —, mandato dalla Piccola Russia a Jassy, per mano dei dottissimi legati Isaia Trofimovič, Ignazio Oksenovič e Giuseppe Kononivič, a noi, esarchi e inviati della Grande Chiesa, cioè al santissimo metropolita di Nicea il Signor Porfirio, e a me, Meletios, maestro della grande Chiesa, — tradotto dal latino al greco comune e corretto come è redatto qui, da noi detti esarchi, l'abbiamo mandato al Sinodo di Costantinopoli perché nè avesse l'autorità, per mano dell'illustrissimo e piissimo Signore e governatore di tutta la Moldavia, il Signor Giovanni Basilio [Lupu] Voivoda. Nel mese di ottobre, giorno 30, anno 1642, indizione 11ª; e dopo che ebbe ottenuto la sanzione e l'approvazione dal Sinodo che ivi era riunito, è stato rinviato al santissimo metropolita di Kiev e di tutta la Russia, con questa firma» (segue l'approvazione di Partenio I) (A. MALVY et M. VILLER, op. cit., p. LI, cfr. p. LIV).

([33]) Su questo progetto cfr. Atanasio Gregorio WELYKYJ, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. VIII, 2a. parte (Studi e Testi 233), Città del Vaticano 1964, pp. 451-467. In appendice il testo latino del progetto (l'originale polacco non è stato ritrovato), ib. pp. 467-473. Per il ruolo di Adamo Kysil nel progetto, cfr. ib. p. 455.

([34]) Op. cit., pp. 451-456.

([35]) Ib., p. 453.

Graecae Religionis, in opposizione al modo della *Unio Ruthenorum cum Latinis practicata in hoc Regno* di Polonia, ossia in opposizione all'Unione di Brest, si ispira esplicitamente all'unione fiorentina e alle *Quotquot* [. . .] *olim in Ecclesia habitae sunt circa unionem Congregationes*(36), dove *quaestiones quae dicuntur* [si noti il presente del verbo] *inter Graecos et Latinos vocales non reales, concernentes solos Theologos, utpote ab ipsis discutiendae, non movebantur, sed potius suaviter conciliabantur*(37).

Su questa base, la *Sententia* si scandalizza che la dottrina dei Ruteni Ortodossi, conforme all'apostolica e romana, fosse accusata come difforme da essa: *moderni formatores unionis* [. . .] *sacram doctrinam Ruthenorum conformem doctrinae Apostolicae, et Romanae velut difformem imo haereticam damnarunt, ipsamque traduxerunt velut Ecclesiae inutilem et ineptam*(38), mentre la medesima *Sententia* ribadisce l'identità dell'essenza della fede con la Chiesa di Roma: *Palam dignoscimus ex sacris dogmatibus et fundamentis Ecclesiae Dei, nos ritu dumtaxat a Romanis distingui, essentiam vero fidei unam ab omnibus et eandem teneri*(39).

Premesso ciò, e venendo specificamente ai novissimi, la *Sententia* dichiara: *Inter Ruthenos quotquot sunt literati, adeo convictum habent intellectum, ut qui* [. . .] *Sanctorum invocationem et eorum gloriam, particulare etiam Judicium, ac Orationes vel Suffragia pro defunctis, et consequenter detentionis locum non agnosceret, tanquam Haereticum non Ruthenum se reputaret*(40).

Stando così le cose, continua la *Sententia*, nel prospettato (ma non avvenuto) sinodo che doveva sancire l'unione, *his omnibus* [cioè le pretese divergenze dottrinali dalla Chiesa Romana, tra le quali quelle riguardanti i novissimi] *in unum collectis, et ad ventilandum propositis, ante omnia concludendum esset, quod Ecclesia Graeca primitiva semper sacrosancte profitebatur haec omnia, et nunc veraciter profitetur in suis quotidianis orationibus, hymnis et SS. Patrum dogmatibus, estque orthodoxa et sancta Graeca religio, quaecumque aut alia scripta sunt hucusque omnia anathematizantur*(41).

(36) Ib., p. 467.
(37) Ib., p. 468.
(38) Ib.
(39) Ib., p. 472.
(40) Ib., p. 471.
(41) Ib.

L'essenza dell'opinione della *Sententia* sull'identità dottrinale con la Chiesa Romana quanto ai novissimi la ritroviamo poi riassunta nel resoconto italiano, ossia nel «compendio» (*compendium*) *Scripturae, cuius inscriptio est: Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis*, come si esprime il protocollo schematico della seduta della Propaganda del 16 marzo 1645[42]. Infatti, in questo compendio la posizione della *Sententia* quanto alle pretese differenze dogmatiche viene così riassunta:

> «La scrittura del metropolita [P. Moghila] è di tre capi, il primo è circa le differenze tra la Chiesa Latina, e la greca [...] Quanto al primo dice, che le dette differenze sono piuttosto verbali, che essenziali [...] Circa il Purgatorio è manifesto dai libri rituali loro, che si da luogo di purgatione all'anima dei defunti, et il giudizio particolare oltre l'universale. Circa l'invocazione dei santi et la visione loro beatifica, li medesimi libri concordano con la Chiesa latina»[43].

Fissazione dell'escatologia nel Piccolo Catechismo e nel Rituale.

Come abbiamo già detto, un esemplare approvato della CO era stato rispedito da Costantinopoli al metropolita Pietro Moghila. Costui peró non l'ha pubblicata. La prima edizione della CO è stata fatta nel 1667, in Olanda[44]. Invece della CO, P. Moghila pubblicò nel 1645 il Piccolo Catechismo.

Rispetto ai novissimi della CO, il Piccolo Catechismo omette totalmente l'escatologia intermedia: il giudizio particolare (CO I, 61), lo stato delle anime dopo la morte (CO I, 62-64), le preghiere per i defunti (CO I, 65), la purificazione ultraterrena (CO I, 68), il luogo dei beati (CO I, 67) e quello dei condannati (CO I, 68). In breve, nella CO I, 61-68 si trova un'escatologia intermedia, mentre essa è assente dal Piccolo Catechismo[45]. Si aggiunga che nel Piccolo Catechismo, nella spiegazione dell'articolo 11 del simbolo di fede, è affer-

[42] Cfr. ib., p. 454.

[43] Citato da E. Šmurlo, *Rimskaja Kurija na Russkom Pravoslavnom Vostoke v 1609-1654*, Praga 1926, parte II, p. 159. E. Smurlo, seguito da altri studiosi, ortodossi e cattolici, attribuiva la *Sententia* al solo Adamo Kysil (cfr. A. G. Welykyj, op. cit., pp. 451-452).

[44] Cfr. A. Malvy et M. Viller, op. cit., p. LV ss.; O. Barlea, op. cit., p. 109.

[45] Cfr. A. Malvy et M. Viller, op. cit., p. CXVII, CXXI.

mata l'Assunzione in cielo della Santissima Madre di Dio, in anima e corpo, mentre nella CO non se ne parla in nessuna parte(46).

Nel Piccolo Catechismo P. Moghila prometteva la pubblicazione di un «Gran catechismo» (*Katechyzm Velykyj*)(47), che però non ha visto mai la luce, sia perché P. Moghila ha forse rinunciato a quest'idea, sia perché è stato colto prematuramente dalla morte. Tutto indica che nella sua intenzione questo «Gran catechismo» fosse l'«Esposizione della fede della Chiesa della Piccola Russia, chiamata anche Catechismo», con quei cambiamenti di Meletios Syrigos che egli forse accettava, esclusi però quelli, riguardo ai quali P. Moghila ha stampato nero su bianco, nel Piccolo Catechismo e nel Rituale, il proprio dissenso dalla CO(48).

L'escatologia finale era stata pubblicata nella spiegazione degli articoli 7, 11 e 12 del simbolo di fede, nel Piccolo Catechismo. Mancava l'escatologia intermedia. Per questa, P. Moghila ha fatto in tempo a pubblicarla nella detta «Istruzione» del Rituale, due settimane prima di morire. Con quest'«Istruzione» egli rispondeva alle domande 61-68 della prima parte della CO, in quanto riguardano l'escatologia intermedia, colmando così anche le omissioni del Piccolo Catechismo rispetto alla medesima CO.

Il Rituale di P. Moghila è una rarità bibliografica(49). Il Piccolo catechismo è una rarità nelle due edizioni polacche, ma è relativamente raggiungibile nelle sue edizioni ucraine e slavo-ecclesiastiche(50). Non è stato però mai tradotto in altre lingue. Per queste ragioni, ricomponendo l'escatologia di P. Moghila, traduciamo la spiegazione degli articoli 7, 11 e 12 del simbolo di fede del Piccolo

(46) Cfr. Ib., p. CXXVII.

(47) Cfr. in S. GOLUBEV, *Kievskij mitropolit Petr Moghila i ego spodvižniki: Opyt cerkovno-istoričeskogo issledovanija*, t. II, Kiev 1898, pp. 417 e 461 delle appendici (*priloženie*); cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. CXV-CXVI.

(48) Per le divergenze tra il Piccolo Catechismo e la CO, cfr. A. MALVY et M. VILLER, op. cit., pp. CXVII-CXXIX. Le divergenze tra il Rituale e la CO sono indicate in M. JUGIE, *Moghila*, DTC X, 2067-2068.

(49) Jak. ZAPASKO i Jar. ISAJEVYČ, op. cit., al N° 354, elenca 10 biblioteche che possiedono quest'opera. Si aggiunga l'esemplare in possesso del Pontificio Istituto Orientale, Roma.

(50) Cfr. O. BARLEA, op. cit., p. 107 nota 242. Cfr. anche la nostra nota 12.

Catechismo, nonché le pagine 841-844 dell'«Istruzione sulle commemorazioni dei defunti» del Rituale, pagine che per il contenuto rispondono alle domande 61-68 della prima parte della CO, in quanto riguardano l'escatologia intermedia. Della parte tradotta dell'«Istruzione» riproduciamo a fronte anastaticamente pure il testo originale. Prima delle domande del Piccolo Catechismo indichiamo le questioni corrispondenti della CO, parte I, per facilitarne il confronto([51]).

L'escatologia del metropolita Pietro Moghila è quindi la seguente.

DAL PICCOLO CATECHISMO([52])

57 *Domanda*: Qual'è il settimo articolo?
Risposta: E di nuovo verrà nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non ha fine. (Atti 1,11; Lc 1,33)

58 *Domanda*: Quest'articolo insegna molte cose?
Risposta: Tre cose. La prima, che Cristo deve venire la seconda volta, per giudicare i vivi e i morti, ma non più in abbassamento ed umiltà, come la prima volta, ma nella sua gloria e signoria, come Egli stesso dice di sè: E vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo con grande potenza e signoria (Mt 24,30); e tale venuta devono precederla certi segni, descritti dall'evangelista Matteo (Mt 24).

59 *Domanda*: Qual'è la seconda cosa che insegna quest'articolo?
Risposta: Insegna (Damasceno, Discorso sui morti nella fede)([53]), che in quell'ultimo giorno del giusto giudizio di Dio gli uomini daranno conto di tutti i loro pensieri, parole vane e

([51]) La CO ha avuto molte edizioni e traduzioni. Se ne veda l'elenco presso O. BARLEA, op. cit., pp. 117-118.

([52]) Traduciamo in base all'edizione critica dell'edizione di Kiev 1645, fatta da S. GOLUBEV, op. cit., t. II, Kiev 1898, pp. 424-429 delle appendici.

Salvo avviso contrario, riportiamo i riferimenti ai testi biblici e patristici come stabiliti da S. Golubev nelle note, integrandoli però nel testo. Nell'originale figurano come note marginali.

Per l'inferno il Piccolo Catechismo adopera il termine *peklo*, che indica il luogo dove si brucia, ossia la *geenna* del fuoco.

([53]) Si riferisce all'opuscolo pseudo-damasceno «Su quelli che si addormentarono nella fede» (PG 95, 247-278).

opere, come insegna il Redentore stesso: Vi dico che di ogni parola vana che avranno detto gli uomini, daranno conto nel giorno del giudizio (Mt 12,36).

60 e 63 *Domanda*: Qual'è la terza cosa che insegna quest'articolo?
Risposta: Insegna (S. Basilio, *In Ps. 33*)([54]) che lo stesso giorno tutti riceveranno la retribuzione finale e perfetta, secondo i loro meriti. Gli uni, ai quali sarà detto: Venite, o benedetti del Padre mio, prendete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo (Mt 25,34), nel regno dei cieli. Gli altri, ai quali sarà detto: Andatevene lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato al diavolo e agli angeli suoi (ib., vs. 41), riceveranno il castigo eterno.

DALL'«ISTRUZIONE SULLE COMMEMORAZIONI DEI DEFUNTI» DEL RITUALE

Il Piccolo Catechismo omette l'escatologia intermedia. Le domande della CO che la riguardano si trovano nella parte I, e sono le seguenti:

61: Allora, in quel momento [del giudizio finale], tutti gli uomini dovranno rendere conto delle loro opere, oppure ciascuno, morendo, renderà conto della propria vita singolarmente? C'è un giudizio particolare?
62: Le anime dei santi, dopo il decesso, sono collocate nel medesimo grado di beatitudine?
63: Che cosa si deve intendere poi circa quelli che muoiono nell'ira di Dio?
64: Forse che alcuni muoiono in modo tale da essere a metà strada tra salvati e perduti?
65: Che cosa si deve intendere circa le elemosine e le pie opere che si fanno per i morti?
66: Cosa si deve intendere del fuoco purificatore?
67: Quale è il luogo destinato propriamente alle anime di coloro che muoiono in grazia di Dio?
68: E dove si trovano quelle anime che uscirono dai loro corpi in ira di Dio?

([54]) PG 29, 349-386.

In quanto riguardano l'escatologia intermedia, a tutte queste domande della CO P. Moghila risponde con l'«Istruzione sulle commemorazioni dei defunti» del Rituale.

L'Istruzione è scritta in slavo ecclesiastico, con alcune particolarità linguistiche di Kiev. Essa dipende molto dall'opuscolo pseudodamasceno «Su coloro che si sono addormentati nella fede», del quale cita brani anche lunghi (si confrontino le pp. 835-840 dell'Istruzione con PG 95, 249-253), configurandosi teologicamente come uno sviluppo di detto opuscolo.

La Sacra Scrittura viene citata per capitoli, omettendo i versetti, e secondo gli inizi dei libri liturgici bizantini. Nella versione rispettiamo tale modo di citare, facendo però riferimento nelle note al modo oggi usuale, cioè per capitoli e versetti.

Dopo aver stabilito l'utilità delle elemosine, delle preghiere e del Santo Sacrificio per i defunti, in base all'uso universale della Chiesa, alla tradizione della Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento e in base ai Padri della Chiesa (pp. 835-840), l'Istruzione termina a pagina 840 domandando «a quali anime sono di profitto queste cose», e risponde come segue.

Вѣстно же бꙋди ꙗкѡ три чины сꙋть оусопшихъ, первый есть, стыхъ: иже зде съвершеннѣ Постомъ, Млтвами, и многими трꙋды, и ѿ всегѡ вьздержанїемъ ѡчистившесѧ, кромѣ всѧкагѡ препѧтїѧ на нбо ѿходѧтъ, и ѿ части, неꙋ съвершеннѡ, мздꙋ своегѡ дѣланїѧ прїемлютъ, ѡжидающе радостнѡ съвершеннагѡ Стѣлом вѣнца имздовоздаѧнїѧ. Ѿ сихъ оубѡ не млимсѧ, сїи бо ꙗкѡ Влцѣ престоѧщїи, и кнемꙋ дерзновенїе имꙋщїи, ѡ насъ млтсѧ. Вторый же есть, грѣшныхъ, внепокаѧнїи ѿходѧщихъ, сиесть, некрещенныхъ ꙗзыкъ, еретикѡвъ же, и всѣхъ нечестивѡ и ѿчаѧтелнѡ поживших, и внепокаѧнїи ѿшедших хртїанъ. Иже аще неѡчистившесѧ зде, ѡвїи оубѡ стымъ Крщенїемъ: ѡвїи же покаѧнїемъ, ꙗкѡ скверна и бгомерзскаѧ, аще въ адъ ѿходѧтъ, и ѿчасти по дѣлѡм своимъ мꙋкꙋ прїемлютъ, съвершеннꙋю Стѣлѡмъ плачевнѣ и болѣзненнѡ прїѧти ѡжидающе. Ѿ некрещенныхъ оубѡ не млимсѧ, недостоини бо сꙋть Бжїагѡ млрдїѧ. Ѿ сицевыхъ бо ѿ Гда реченнѡ есть: Амин глю вамъ аще кто нероди тсѧ ѿ воды и Дха, не внидетъ во Цртвїе нбное. Їѡа: гл: г. За: н. Ѿ си Їѡа Златоꙋ: Нравоꙋ: г. первои Главы еже къ Фїлиппиисѡмъ, глетъ: сїи внѣ Црквихъ сꙋть съ ѡсꙋжденниками, съповинними казни. Ѿ Еретикахъ же непокаѧтелнѡ ѿшедших, подобнѣ не млимсѧ, ѡсихъ бо Гдь рече, иже восхꙋлитъ на Дха стагѡ, неимать ѿпꙋщенїѧ въ вѣки, но повиненъ естъ вѣчномꙋ сꙋдꙋ, Марко: Глава, г. Зачало, дї. Ѿ хртїѧнехъ же аще и правꙋю вѣрꙋ имѣша, но понеже без добрыхъ дѣлъ пожиша, и ѿчаѧтелнѡ безпокаѧнїѧ ѿидоша, ничтоже ихъ ползꙋетъ вѣра, ꙗже по Бжтвенномꙋ Їакѡвꙋ, без дѣлъ мертва есть: и сегѡ ради не можетъ спсти ихъ. Їакѡвъ Глава, в. Зачало, нг. И ѡсихъ оубѡ не млимсѧ, ѡнихъ бо Бжтвенный Апл, глетъ: Нельстите себе: ниже блꙋдницы ниже идолослꙋжителїе, ни прелюбодѣе, ни малаки, ни мꙋжеложницы, ни лихоимцы, ни татїе, ни пїѧницы, ни досадителе, ни хищницы Црствїѧ Бжїѧ не наслѣдѧтъ. а, Ко: Глава, s. За: рад. Їѡанъ же стый Бгословъ въ а мъ Посланїи своемъ наконцѣ, глетъ:

Єсть

«Bisogna sapere che ci sono tre classi di defunti.

La prima è dei santi, che si sono purificati qui perfettamente, per mezzo del digiuno, delle preghiere e di molte fatiche, e per mezzo dall'astinenza da tutto. Essi vanno in cielo senza alcun impedimento e ricevono parzialmente, non perfettamente, il salario delle loro opere, e aspettano nella gioia la loro perfetta corona e retribuzione con il corpo. Per questi, in conseguenza, non preghiamo, perché, stando essi in presenza del Signore e avendo fiducia presso di Lui, pregano essi stessi per noi.

La seconda classe è dei peccatori defunti nell'impenitenza, cioè dei pagani non battezzati, degli eretici, di tutti quelli che hanno vissuto in modo empio e senza speranza e dei cristiani dipartitisi nell'impenitenza. Poiché gli uni non si sono purificati qui con il santo battesimo, né gli altri con la penitenza, essendo macchiati e invisi a Dio, essi vanno subito nell'ade e ricevono parzialmente la tortura secondo le loro opere, aspettando nel pianto e nel dolore di riceverla in modo perfetto con il corpo. Per i non battezzati non preghiamo perché non sono degni della misericordia di Dio. Di loro è detto infatti da parte del Signore: in verità vi dico, nessuno, se non nasce da acqua e Spirito, può entrare nel regno di Dio. Gv 3; inizio 8(55). Su questi Giovanni Crisostomo dice nella terza omelia sul capitolo I della lettera ai Filippesi: costoro si trovano fuori della Reggia, con i condannati, con i rei di castigo(56). In modo simile non preghiamo per gli eretici defunti in modo impenitente, perché di loro il Signore ha detto: chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo non avrà perdono in eterno, ma è reo di giudizio eterno. Mc 3; inizio 14(57). Quanto a quei cristiani che, pur avendo la vera fede, hanno vissuto senza opere buone e sono defunti senza speranza e senza pentimento, la fede non è loro di alcuna utilità, perché, secondo il divino Giacomo, senza le opere essa è morta e perciò non può salvarli. Giac 2; inizio 53(58). Per costoro dunque non preghiamo. Di loro infatti il divino Apostolo dice: Non illudetevi! Nè impudici, nè idolatri, nè adulteri, nè effeminati, nè sodomiti, nè ladri, nè avidi, nè ubriaconi, nè ingiuriatori, nè rapinatori, avranno l'eredità del regno di Dio. 1 Cor 6; inizio 134(59). Da parte sua, Giovanni il teologo dice alla fine della sua prima epistola:

(55) Gv 3,5.
(56) PG 62, 203.
(57) Mc 3,29.
(58) Giac 2,26.
(59) 1 Cor 6,9-10.

Єсть грѣхъ къ смерти: не ѿ томъ глю да молитсѧ. Сей оубо єсть грѣхъ, в немже кто без покаѧнїѧ даже до смерти пребываетъ, и в немъ оумираетъ, и сегѡ ради грѣхъ къ смерти нарицаетсѧ: ѡ томъ оубо повелѣваетъ не молитисѧ. Ѿ нихъ Златоустъ стый на Дѣѧнїѧ въ Нравоученїи, ка, глаголетъ: Въ непокаѧнїи ѿходѧщимъ, аще бѣ не родитисѧ. Дїонисїй же стый Ареѡпагита ѡ священноначалїи Церковномъ в Главѣ, з, ѡ всѣхъ тѣхъ ѡсужденныхъ душахъ, глаголетъ: Тѣмже (священноначалникъ) нечестивымъ оусопшимъ не молитсѧ сїѧ быти: (сїесть, еже простистисѧ имъ согрѣшенїѧ, и со стыми оупокоитисѧ.) не тїчїю ѧкѡ проповѣдническїй весь превратилъ бы чинъ, и нѣкто ѿ священноначалническїѧ гордости дерзнулъ бы, не ѿ тайноначалника, (сїесть: ѿ Бжїѧгѡ Дха) движимъ: но ѧкѡ и нечестивыѧ мотвы ѡщестилъ бысѧ, ѿ прркнагѡ слова и самъ нелѣпотнѣ слыша, просите и не прїемлете, зане злѣ просите. Понеже оубо по Бжтвенномꙋ семꙋ Апльскомꙋ мꙋжꙋ, ѡ сицевыхъ нечестивыхъ молитисѧ, есть злѣ и нечестивѡ молитисѧ, сегѡ ради Црковь стаѧ ѡ нихъ не молитсѧ. Подобнѣ томꙋ и Апльское завѣщанїе, еже Климентъ стый въ осмой Книзѣ в главѣ, мг, положи, согласꙋѧсѧ, глетъ: Сїѧ оубо (сїесть, памѧти и молитвы творити и молитисѧ) ѡ блгочестивыхъ глемъ: ѡ нечестивыхъ бо аще вся мїра сегѡ богатства даси нищымъ, ничтоже ползꙋеши егѡ. Емꙋже бо живꙋ сꙋщꙋ врагъ бы Бгъ, ѧвѣ ѧкѡ и преставльшꙋсѧ: нѣсть бо неправда оу негѡ: Правъ бо Гдь и правоты возлюби: и се члвкъ и дѣло егѡ. Третїй же чинъ есть, двойственныхъ млрдїѧ достойныхъ: единни оубо сꙋть, иже и блговѣрни сꙋще, и ѿ смертныхъ грѣхѡвъ свободни бывше повседневными, сїесть, малыми грѣхами ѡскверни бываютъ, (ни единъ бо, по Прркꙋ чистъ есть ѿ скверны) и сихъ не ѿчистившесѧ ѿходѧтъ, и понеже реченномꙋ въ Апокалѵѱимъ Главѣ, ка. Ничтоже скверно внидетъ въ градъ стый новый Їерлимъ, сїесть, въ Црство нбное, ѿ возд꙼ꙋшныхъ дꙋховъ оудержани, смꙋщени, и смѧтени въ тмѣ не зрѣнїѧ Бжїѧгѡ лица сꙋтъ, дондеже жертвами мотвами

и блгодѣѧ-

c'è un peccato per la morte: non per questo dico di pregare([60]). Tale è il peccato nel quale si persiste senza pentirsi fino alla morte, morendo in esso. Perciò è chiamato «per la morte», e per tale peccato egli comanda di non pregare. Su tali uomini san Giovanni Crisostomo dice nell'omelia 21 sugli Atti: a quanti partono nell'impenitenza meglio sarebbe non esser nati([61]). San Dionigi l'Areopagita, nel capitolo 7 della *Gerarchia Ecclesiastica*, dice su tutte queste anime condannate: (il divino vescovo) queste cose (cioè il perdono dei peccati e che abbiano la pace coi santi) non le domanda per coloro che si sono addormentati empi, non solo perché ciò facendo pervertirebbe il suo ufficio di interprete delle cose divine, e con presunzione usurperebbe qualcuna delle funzioni gerarchiche, non essendo mosso dal Principio dei Misteri (cioè dal Divino Spirito); ma anche perché la sua preghiera empia nulla otterrebbe, sentendosi rimproverare egli stesso non a torto dalle giuste parole: «chiedete e non ottenete perché chiedete male»([62]). Così, giacché secondo questo divino padre apostolico, pregare per tali empi è pregare male ed empiamente, perciò la Santa Chiesa non prega per loro. In modo simile anche il testamento apostolico che s. Clemente ha stabilito nel libro ottavo, capitolo 43, dice concordemente: Queste cose (cioè, commemorare i defunti, dare elemosine e pregare) le diciamo dei pii: poiché per gli empi, anche se tu dessi ai poveri tutte le ricchezze di questo mondo, non gioveresti loro in alcunché. Perché, a chi Dio fu nemico da vivo, è chiaro che lo sarà anche da defunto, giacché «non c'è ingiustizia in Lui», perché «Dio è giusto e ama la giustizia», e «ecco l'uomo e la sua opera»([63]).

La terza classe è costituita da due specie di [persone] degne di misericordia.

Ci sono alcuni che, pur essendo piamente credenti e pur avendo vissuto liberi da peccati mortali, sono macchiati da peccati quotidiani, cioè piccoli (poiché, secondo il profeta, nessuno è puro da macchia), e che partono da qui non essendosene purificati. Siccome, secondo il detto dell'Apocalisse, capitolo 21, niente d'impuro entrerà nella città santa della Nuova Gerusalemme([64]), cioè nel Regno di Dio, questi vengono ritenuti, tormentati e confusi, dagli spiriti dell'aria, nell'oscurità della non-visione del volto di Dio, finché non siano purificati per i sacrifici, per le preghiere

([60]) 1 Gv 5,16.

([61]) PG 60,169. Cfr. Mc 14,21.

([62]) PG 3, 564 A. — «Chiedete e non ottenete perché chiedete male» è di Giac 4,3. Nella versione slava adoperata dall'«Istruzione» οὐκ ἀπεικότως (= non a torto, non senza ragione, non immeritatamente) figura tradotto erroneamente con *nelepotne* (= a torto, senza ragione, immeritatamente), omettendo una negazione. Si tratta senza dubbio di un'errore di stampa. Traduciamo quindi come se fosse *ne nelepotne*, come postula il contesto, oltre che l'originale greco.

([63]) Il testo è di *Constitutiones Apostolorum*, lib. VIII, cap. XLIII. Cfr. in FUNK, p. 554. Le tre citazioni bibliche finali del testo sono, in ordine: Gv 7,18; Ps 10 (11), 7; Is 52,11.

([64]) Apoc 21,27.

и҆ бл҃годѣѧ́нїи Црко́вными ѡ҆чи́щени бꙋ́дꙋтъ: ѡ҆ сицевы́хъ бо те́мныхъ грѣха́хъ, гл҃етъ Гдь: Глю же ва́мъ, ꙗ҆́кѡ всѧ́кѡ сло́во пра́здно, е҆́же а҆́ще реку́тъ чл҃цы, воздадѧ́тъ ѡ҆ не́мъ сло́во въ де́нь сꙋ́дный. А҆́щеже сло́во воздами ѡ҆ всѧ́кѡ пра́здномъ сло́веси на сꙋдѣ̀: ни є҆ди́нагоже ра́ди оу҆бѡ сло́веси пра́здныгѡ вѣ́чное ѡ҆сꙋжде́нїе кто прїи́метъ, ѡ҆бѣ́ ꙗ҆́кѡ вре́менное нѣ́кое оу҆держа́нїе и҆ ка́зню по и҆схо́дѣ тр҃ѣ сꙋ́дъ, и҆ли мꙋ́чилъ при сме́рти быва́емыхъ, є҆́сть ѡ҆ легча́йшихъ грѣсѣ́. Дрꙋгі́иже сꙋ́ть, и҆́же та́кожде бл҃гове́рни сꙋ́ще, не ѡ҆тча́ѧтелнѡ, ни́же бг҃опро́тивнѡ, но ꙗ҆́кѡ пло́ть нося́щїи, ѿ чл҃вѣ́чїѧ не́мощи, а҆́ще и҆ въ тѧ́жкїѧ грѣхи̑ впа́дѡша, въ чꙋ́вство же пришє́дше, и҆ раска́ѧвшесѧ пока́ѧшасѧ, и҆ въ и҆сповѣда́нїи грѣхѡ́въ свои́хъ, сі́есть, въ та́йнѣ пока́ѧнїѧ, вла́стїю ѿ Бг҃а Ї҆ере́ємъ да́нною ѿ грѣхѡ́вныхъ ви́нъ, проще́ни и҆ разрѣше́ни бы́ша: но поне́же не оу҆довлетвори́ша ѡ҆ свои́хъ содѣѧ́ныхъ грѣсѣ́хъ, ѿ и҆ни́хже ѿ грѣсе́й не свободи́шасѧ: сегѡ̀ оу҆бѡ ра́ди ꙗ҆́коже до́лжни сꙋ́ще, ѿтꙋ́дꙋжде возду́шны дꙋхѡ́въ, въ темни́цы не зрѣ́нїѧ Бж҃їѧгѡ лица̀ вверже́нни оу҆держа́нни, смꙋще́нни, и҆ ка́зними быва́ютъ. Ѡ҆ сицевы́хъ оу҆бѡ Гдь, гл҃етъ: Бꙋ́ди оу҆вѣщава́ѧйсѧ съ сꙋпе́рникомъ свои́мъ ско́рѡ до́ндеже є҆сѝ на пꙋтѝ съ ни́мъ: да не преда́стъ тебѐ сꙋпе́рникъ сꙋдїи̑, и҆ сꙋдїѧ̀ тѧ преда́стъ слꙋзѣ̀, и҆ въ темни́цꙋ вве́рженъ бꙋ́деши. А҆ми́нь гл҃ю тебѣ̀, не и҆зы́деши ѿтꙋ́дꙋ, до́ндеже ѿда́си послѣ́днїй кодра́нтъ. Мѳ҃: г҃: є҃. Зч҃: в҃і. Сі́есть: До́ндеже на землѝ живе́ши, довлетвори̑ ѡ҆ грѣсѣ́хъ свои́хъ, пре́жде да́же не оу҆мре́ши: а҆́щеже без довлетворе́нїѧ оу҆мре́ши, сꙋдїѧ̀ при сме́рти преда́стъ тебѐ слꙋзѣ̀, сі́есть, возду́шнымъ дꙋхѡ́мъ, сі́иже тѧ въ ве́ргꙋтъ въ темни́цꙋ, сі́есть, оу҆держа́тъ, є҆́же не зрѣ́ти лица̀ Бж҃їѧ. Въ ско́рбѣже и҆ печа́ли, и҆ болѣ́зни, и҆ воздыха́нїи пребꙋ́деши до́ндеже ѿда́си послѣ́днїй кодра́нтъ. Сі́есть, до́ндеже Це́рковь Мл҃твами, млⷭ҇тынѧми и҆ безкро́вными же́ртвами, за тебѐ ве́сь до́лгъ ѿда́стъ, и҆ оу҆милосе́рдитъ дш҃елю́бца Бг҃а, и҆ тогда̀ и҆зы́деши, и҆ въ не́бное црⷭ҇тво вни́деши. По Бж҃твеннѡмꙋ оу҆бѡ Ї҆ѡа́ннꙋ Є҆ѵⷢ҇лⷭ҇тꙋ и҆́же въ а҃, Посла́нїи свое́мъ, г҃: є҃. Зч҃: о҃д, гл҃етъ: А҆́ще кто оу҆зри́тъ

e per le pie opere della Chiesa. È infatti di tali peccati sottili che il Signore dice: Vi dico che di ogni parola vana che avranno detto gli uomini daranno conto nel giorno del giudizio[65]. Se, dunque, nel giudizio daremo conto di ogni parola vana, ma nessuno riceverà la condanna eterna per una parola vana, è chiaro che per i peccati leggeri[66] c'è una ritenzione temporale e castigo dopo l'esodo, per mezzo del giudizio, o della bilancia che ha luogo nel momento della morte.

Ci sono però altri che, essendo ugualmente pii credenti, se sono incorsi — senza disperazione nè in modo ribelle a Dio[67], ma perché portano la carne, per debolezza umana — in peccati anche gravi, ritornando in senno e pentendosi, hanno fatto penitenza, e sono stati perdonati e assolti dalle colpe dei peccati nella confessione dei loro peccati, cioè nel sacramento della penitenza, per l'autorità data da Dio ai sacerdoti; ma, non avendo soddisfatto per i peccati da loro commessi, non si sono liberati dalla pena per i peccati. Perciò, essendo debitori, dagli stessi spiriti dell'aria vengono gettati, ritenuti, tormentati e puniti nel carcere della non-visione[68] del volto di Dio. Di tali infatti il Signore dice: Mettiti d'accordo con il tuo avversario mentre sei in cammino con lui, affinché il tuo avversario non ti consegni al giudice e il giudice all'esecutore e tu non sia gettato in prigione. In verità ti dico: non uscirai di là fin ché tu non abbia restituito l'ultimo soldo, Mt 5; inizio 12[69]. Cioè: mentre vivi sulla terra, soddisfa per i tuoi peccati, prima di morire; se però muori senza aver soddisfatto, alla tua morte il giudice ti consegnerà al servitore, cioè agli spiriti dell'aria, che ti getteranno nel carcere, cioè ti riterranno perché tu non veda la faccia di Dio. Nell'afflizione e nella tristezza, nell'infermità e nei sospiri rimarrai finché tu non abbia restituito l'ultimo soldo, cioè, finché la Chiesa, con preghiere, elemosine e Sacrifici Incruenti, non abbia restituito per te tutto il debito, e non abbia reso propizio il Dio che ama le anime. Allora ne uscirai e entrerai nel regno dei cieli. Infatti, secondo il divino Giovanni evangelista, che nella sua prima epistola, capitolo 5, inizio 74, dice: Se qualcuno vede

[65] Mt 12,36.

[66] *O legčajšich gresech* è una espressione ispirata a *pro peccata leviora.*

[67] L'espressione *ne otčajatel'no, ni že bogoborno* («non senza speranza nè in modo ribelle a Dio», o «... nè ostinatamente di fronte a Dio») indica qui i rei di peccato grave che non hanno persistito nel loro peccato «fino alla morte, morendo in esso» (cfr. pp. 842 e 844 dell'«Istruzione»), come precisa d'altronde subito il seguito del testo. *Bogoborno* indica qui l'atteggiamento di ribellione o ostinazione di fronte all'offerta di grazia da parte di Dio, senso che può avere θεομάχος (cfr. in G. W. M. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961), aggettivo sul quale l'avverbio *bogoborno* è calcato.

[68] *Nezrenie* sta erroneamente per *nezrenija.*

[69] Mt 5,25-26.

брата согрѣшающа, грѣхъ не къ смерти, проситъ и дастъ ему
животъ, согрѣшающим не къ смерти, сіестъ: не до смерти.
И Церковь убо стала от тѣх молитися, иже не до смерти въ
грѣсѣх пребыша, но прежде смерти покаявшася, и не въ
отчаяніи, но въ покаяніи умроша, и животворящими
Жертвами, молитвамиже, и инѣми благотвореніми дает им
живот, от онаго тяжкаго удержанія и темници свобо-
ждая их. Сицевому убо разумѣнію еже о усопших молитва
согласуяся, и Апостолскій ученикъ Діонисій с: въ седмой Главѣ
Церковной своей священноначаліи, глаголетъ: о реченойже молитвѣ,
еюже священноначалний молится на усопших, кия пришедшой
от Божественных наших вождовъ преданія, рещи нужно есть.
Божественный священноначалникъ изявитель естъ, якоже
писаніе свидѣтелствуетъ, Богоначалническихъ оправданій:
Ангелъ бо (сиестъ вѣстникъ) Господа Бога вседержителя естъ.
Научиже ся убо от богопреданных писаній яко преподобнѣ по-
жившим свѣтлая и Божественная жизнь, по достояніи от
праведнѣйшихъ мѣрилъ воздаетъся, презирающей благостию
Богоначалнаго человѣколюбія, прибывшія им от человѣческія немо-
щи скверны, понеже ни единъ, (якоже писаніе глаголет:)
чистъ естъ от скверны. Сія убо священноначалник вѣстъ во-
звѣщенна быти от истинных словесъ: молится жеся сія быти,
и даровати ся преподобно пожившим священная воздаянія,
купноже убо самаго себе къ богоподражателному богови-
днѣ въображая, и иныхъ дарованія якоже своя си испра-
шаетъ благости: купноже и нелжная обѣтованія вѣдый
будущая, и предстоящим изявляетъ, яко яже от него
по уставу священному испрашаютъся, всяко тѣмъ будутъ,
иже въ Божественной жизни скончашася: небо убо священно-
началникъ, иже естъ богоначалническихъ оправданій про-
повѣдникъ, въспросилъ бы когда яже сутъ Богу нелюбезна, и
от того дати ся богодѣтелнѣ обѣщанна. Понеже убо
доволнѣ яже о памятехъ усопшихъ, къ вѣждеству Іереом
потребна быша, сице от Божественныхъ писаній, якоже и от
вселенскихъ святыхъ учителій ученій изявишася: прочее о

еже

il proprio fratello commettere un peccato non per la morte, preghi e darà la vita a lui che commise un peccato non per la morte[70], cioè: non fino alla morte. E la santa Chiesa prega per coloro che non sono rimasti nei peccati fino alla morte, ma si sono pentiti prima della morte, e sono morti non nella disperazione ma nel pentimento, e dona loro la vita per mezzo dei Sacrifici vivificatori, delle elemosine e di altre opere pie, liberandoli da quella grave ritenzione e carcere. In accordo con tale modo di intendere le preghiere per i defunti, anche il discepolo apostolico san Dionigi dice nel settimo capitolo della *Gerarchia Ecclesiastica*: riguardo all'orazione, di cui si è parlato, che il vescovo fa sul defunto, giunta a noi dalla tradizione delle nostre divine guide, bisogna spiegare quanto segue[71]. Il divino vescovo, come attesta la Scrittura, spiega i giudizi di Dio. Infatti, lui è angelo (cioè messaggero) del Signore Dio Pantocratore, ed ha appreso dalle Scritture tramandate dalla bilancia giustissima, secondo il loro merito, la vita splendida e divina, poiché la benignità dell'amore di Dio per gli uomini trascura le macchie contratte da loro per l'umana debolezza, poiché (come dice la Scrittura) « nessuno è mondo da sozzure»[72]. Il vescovo, infatti sa che queste cose sono promesse dalle Parole Veraci; prega che si compiano queste cose e che siano concesse le sante ricompense a coloro che hanno vissuto santamente. Egli, configurato imitatore di Dio quanto alla bontà[73], chiede come grazie proprie i doni per gli altri e, insieme, sapendo che le promesse divine non saranno fallaci, spiega ai presenti che le cose che egli chiede in conformità con le sacre leggi si realizzeranno in ogni modo per coloro che saranno giunti alla fine in possesso della vita divina. Infatti, il vescovo, interprete della giustizia divina, non oserebbe mai richiedere ciò che non è grato a Dio e che non abbia promesso di dare Lui stesso in modo conforme all'operare divino[74].

Dopo che è stato spiegato sufficientemente quanto era necessario per l'istruzione dei sacerdoti riguardo alla commemorazione dei defunti, in base sia della Sacra Scrittura sia dei santi Dottori universali, occorre conoscere i tempi nei quali vanno commemorati i defunti e perché se ne legiferò in tale modo[75]».

(70) 1 Gv 5,16.

(71) Il testo greco dice: τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν ἐκ τῶν ἐνθέων καθηγεμόνων παράδοσιν εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ossia: «occorre esporre la tradizione giunta a noi dalle nostre divine guide» (PG 3,561 C).

(72) Gb 14,4.

(73) Traduciamo *bogovidne* come se fosse *blagovidne*, ἀγαθοειδῶς del testo greco (PG 3,564 A). Si tratta senza dubbio di un errore di stampa.

(74) PG 3,561 C — 564 A. — Con *propovednik* (predicatore) la versione slava adoperata qui traduce ὑποφήτης (interprete del volere divino, vate, profeta) del testo greco.

(75) *Eže v kotórye vremenà pámjati usópšich tvoríti podobaet, i česò rádi síja síce uzakonêna býša, véstno búdi.* È il resto del periodo che si trova già nella p. 845 del Rituale.

E, infatti, il resto dell'«Istruzione» (pp. 845-848) è dedicato alle spiegazioni teologiche e simboliche dei tempi nei quali vengono commemorati i defunti.

Come si è potuto constatare, l'Istruzione dà un'immagine completa dell'escatologia intermedia. Il Piccolo Catechismo, a sua volta, completa l'escatologia finale nel modo seguente.

Dal piccolo catechismo

120 *Domanda*: Qual'è l'undicesimo articolo?
Risposta: Aspetto la risurrezione dei morti. (1 Cor 15)([76])

121 *Domanda*: Quante cose insegna quest'articolo?
Risposta: Tre. La prima, che certamente ed inevitabilmente i corpi degli uomini, sia dei buoni che dei cattivi, risorgeranno dai morti, secondo l'insegnamento di Cristo: Non vi meravigli questo, perché viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio e ne usciranno: quelli che bene operarono per una risurrezione di vita, quelli che male operarono per una risurrezione di condanna (Gv 5,28-29).

121 *Domanda*: Cosa insegna in secondo luogo quest'articolo?
Risposta: Insegna (Damasceno, lib. 4, cap. 28)([77]) che risorgeremo dai morti in questo stesso corpo nel quale viviamo in questo mondo, e che allora questo corpo sarà immortale, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: È necessario, infatti, che questo [corpo] corruttibile rivesta l'incorruttibilità, e che questo [corpo] mortale rivesta l'immortalità (1 Cor 15,53).

121 *Domanda*: Qual'è la terza cosa che insegna quest'articolo?
Risposta: Insegna che ogni anima farà ritorno al proprio corpo, e insieme con lui riceverà perfettamente sia la paga sia il castigo eterno. In conclusione bisogna credere così anche di tutti i

([76]) L'edizione ucraina cita erroneamente il cap. 11. L'edizione polacca cita correttamente il cap. 15, specificando il vs. 24. S. Golubev, dicendosi (in loco) d'accordo con la citazione del cap. 15, ritiene sbagliato il riferimento al vs. 24, dovendo a suo avviso figurare il vs. 42. Pensiamo che nel loro contesto vadano bene sia il vs. 24 che il 42. Sembra però meglio ritenere la citazione complessiva del cap. 15, tutto riferito alla risurrezione.

([77]) Sembra riferirsi a «Sulla fede ortodossa», lib. IV, cap. 28 (PG 94, 1219-1228), che corrisponde al tema.

santi, secondo l'insegnamento di S. Crisostomo (Sulla lettera agli Ebrei cap. 11, omelia 28)([78]), eccettuando la Santissima Madre di Dio, la quale è già assunta in cielo sia in anima che in corpo([79]).

122 *Domanda*: Cos'altro imparo ancora da quest'articolo?

e *Risposta*: Impari a ricordarti sempre di queste quattro cose,

123 cioè: della morte (Eccli 28,6), del terribile giudizio, dell'inferno eterno e del Regno dei cieli, in modo che tu sia preparato alla morte e non sia condannato nel terribile giudizio né gettato nell'inferno, ma tu possa essere nel Regno di cieli.

124 *Domanda*: Qual'è il dodicesimo articolo?

Risposta: e la vita del mondo che verrà. Amen. (Giuda vs. 21 e 6).

125 *Domanda*: Cosa insegna quest'articolo?

126 *Risposta*: Insegna (Crisostomo, A Teodoro)([80]) che nel mondo

([78]) PG 63, 191-192. Qui riteniamo giusta la citazione dell'edizione ucraina e non quella dell'edizione polacca, che rinvia all'«Omelia 12», preferita da S. Golubev. Verosimilmente la citazione ucraina si riferisce a quest'espressione: «Non ha detto: affinché non fossero coronati senza di noi, ma: affinché non arrivassero senza di noi alla consumazione (Ebr 11, 40); e così, allora, saranno perfetti» (PG 63, 192).

([79]) In nota S. Golubev osserva che nell'edizione polacca non si trova l'ultima espressione, cioé: «la quale è già assunta in cielo sia in anima che in corpo». Notiamo che tale frase si trova ancora invece nelle ristampe dell'edizione del Piccolo Catechismo in slavo ecclesiastico (Mosca 1649), uscite negli anni 1895 e 1902 dalla tipografia degli *Edinoverci* (Vecchio-Credenti riconciliati con la Chiesa Ortodossa), Mosca, con il titolo: *Sobranie kratkyja nauki o artikulach very, sireč o dogmatech, ili o predanijach very pravoslavno kafoličeskija christianskija.*

([80]) La citazione completa è: *Zlatou, do Feod: glavà v List: 5* (Crisos, a Teod: capitolo nel fogl.: 5). Ci sono tutte le ragioni per ritenere che venga citato, *Lekárstvo na ospályj úmysl čolovečij, a osoblíve na zatverdélye serdca ljudskie zloédenye svetom, al'bo jakimi grechámi. Božestvénnago Ioánna Zlatoústago do Feódora mnicha. A v osóbe egò do kóždogo člka* [čoloveka], *ktò v jakóm kólvek ést grechù*, Ostrog 1607. Infatti, J. Zapasko e Jar. Isajevyč, op. cit., al N° 70, descrivono l'esemplare *Kir 794* della Biblioteca Scientifica Centrale dell'Accademia delle Scienze della RSS Ucraina, dal titolo sopra indicato, riproducendone anche il frontispizio con un autografo di P. Moghila. Si tratta senza dubbio dell'esemplare dal quale il Piccolo Catechismo cita «A Teodoro» di s. Giovanni Crisostomo. Non avendo potuto consultare il libro *Lekárstvo*, ecc., non possiamo stabilire con esattezza il passo al quale si riferisce la citazione. Cercando di indovinarlo, vorremmo identificarlo in PG 47,

futuro i fedeli ed eletti di Cristo erediteranno nel Regno dei cieli la vita eterna, una gioia e consolazione inconcepibili ed ineffabili, come insegna la Sacra Scrittura: Quello che occhio non vide e orecchio non udì, e in mente d'uomo non venne; quello che Iddio preparò per coloro che lo amano (1 Cor 2,9). E in altro luogo: Vediamo infatti adesso come in uno specchio sotto un velo; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso io conosco parzialmente; ma allora conoscerò come sono conosciuto (1 Cor 13,12).

126 *Domanda*: La consolazione sarà diversa per l'anima e per il corpo?

Risposta: L'anima con il corpo glorioso, uniti in uno, saranno di tale bellezza che, simili agli angeli, saranno splendenti come il sole, secondo il detto: Allora i giusti splenderanno come il sole nel Regno del padre loro (Mt 13, 43). Godranno quindi della medesima consolazione e gioia, comune e indivisibile. Amen.

63 *Domanda*: E circa i perduti, cosa devo intendere?

68 *Risposta*: Pure loro con l'anima e il corpo insieme, saranno
61 gettati nell'inferno al fuoco eterno, e là rimarranno in lui per i secoli, secondo l'insegnamento del Redentore: Andatevene lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato agli angeli suoi (Mt 25,41). E in altro luogo: dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue (Mc 9,48)([81]).

63 *Domanda*: I perduti, non si estingueranno mai attraverso que-
68 sti tormenti?

61 *Risposta*: No, affatto (Teofilatto, Su Matteo cap. 25)([82]). Come quelli che si trovano là, nei cieli, rimanendo incorruttibili per i secoli, godranno la gioia e la consolazione, così coloro che si trovano nell'inferno, rimanendo anima e corpo nel fuoco per i secoli, saranno tormentati senza fine, ma non subiranno alcuna distruzione.

315, o meglio ancora in PG 47, 291-293, che descrive in modo più dettagliato la felicità della vita eterna.

([81]) Correggo la citazione dell'edizione polacca, accettata da S. GOLUBEV. Rinvia erroneamente al vs. 47.

([82]) PG 123, 424-433, soprattutto 432-433.

Conclusioni: confronto tra la CO e l'escatologia di p. Moghila.

Nel Piccolo Catechismo e nell'«Istruzione» presi insieme si trova un'escatologia completa, finale e intermedia. Rispondendo con l'«Istruzione» alle domande 61-68 della prima parte della CO, P. Moghila ripudia le rispettive risposte di questa, come se dicesse: le mie risposte si trovano nell'«Istruzione» e non nella CO.

Mettendo a confronto le due escatologie si arriva ai seguenti risultati.

Quanto al Piccolo Catechismo, oltre alla sua brevità rispetto alla CO, va notato solo che il primo insegna esplicitamente l'Assunzione di Maria in cielo, in anima e corpo, sopprimendo così per la Madre di Dio ogni escatologia intermedia, mentre la CO non afferma e neppure nega l'Assunzione, tacendo al riguardo.

Dal confronto tra la CO con l'«Istruzione» vanno notati i punti seguenti.

1. La CO insegna che i suffragi sono utili perfino ai deceduti in peccato grave, e che Dio non sempre getta nella pena perpetua le anime che la meritano. In CO I, 65 leggiamo:

«Domanda: Che cosa si deve intendere circa le elemosine e le pie opere che si fanno per i defunti?

Risposta: Su questo [...] Teofilatto insegna circa Luca, cap. 12,5, spiegando le parole di Cristo che disse: «temete colui il quale ha il potere di gettare nelle Geenna». Egli così scrive: «Stai attento dunque, che Cristo non dice temete colui che dopo l'uccisione getta nella geenna, ma colui che ha il potere di gettare in essa. Infatti, coloro che muoiono peccatori non vengono gettati in ogni caso nella geenna, ma questo è nelle mani di Dio, come anche il perdonare: dico questo per le pie offerte e le oblazioni che si fanno per i morti, che sono di non poco profitto perfino [καὶ] per coloro che muoiono in peccati gravi. E così non in ogni caso dopo l'uccisione getta nella geenna, ma ha il potere di farlo. Pertanto non tralasciamo di essere solleciti nel propiziare con elemosine e con preghiere Colui che ha questa potestà di gettare, ma della quale non in ogni caso si vale, potendo anche rimettere» [PG 123, 880 A-B](83). Dalla dottrina della Sacra Scrittura e dalla spiegazione di questo Padre deduciamo dun-

(83) Su questo passo di Teofilatto e sull'uso che ne fa la CO, cfr. J. F. Bern. DE RUBEIS, PG 123, 97-98.

que che è in ogni caso necessario pregare per i defunti, offrire Sacrifici Incruenti, ed elargire elemosine, poiché loro stessi non possono fare tali opere in proprio favore».

«Geenna» significa qui la perpetuità della pena. È il significato che gli dà lo stesso Teofilatto di Bulgaria (+ 1108 ca.) qui citato([84]). D'altronde, supporre che qui il termine «geenna» possa indicare la pena temporanea sarebbe ignorarne il contesto. In tal caso si affermerebbe l'assurdo che i suffragi per i defunti preservano dall'essere precipitate nella pena temporale quelle anime che già vi si trovano, o quelle che si trovano fuori di ogni pena, nel cielo.

L'insegnamento di CO I, 65 è quindi chiaro: le preghiere e le pie offerte che si fanno per i morti «sono di non poco profitto perfino per coloro che muoiono in peccati gravi», e Dio «non in ogni caso si vale» della potestà di gettare nella pena perpetua quelle anime che, suppone il testo, meritano di esservi gettate. Si tratta di due errori di Teofilatto che la CO fa propri([85]). Il primo ignora che non è possibile alcun aiuto spirituale per chi non è figlio adottivo di Dio nè può mai più diventarlo. Il secondo contraddice il principio che nell'aldilà la retribuzione è secondo le opere di questa vita, ed equivale a sostenere l'apocatastasi origeniana per alcune anime uscite da questa vita in stato di peccato grave, peraltro contro il principio assoluto enunciato da CO I, 63 che coloro che muoiono nell'ira di Dio «rimarranno eternamente» nelle pene.

([84]) Interpretando la parola «geenna» di Lc 12,5, Teofilatto dice che bisogna «temere colui il quale punisce non solo il corpo, ma che sottomette anche l'anima a pene immortali, che si attuano nel fuoco» (PG 123, 877-880). Commentando la «geenna» di Mt 10,28 egli sostiene che questo evangelista «dicendo 'nella geenna' significa la perpetuità della pena» (PG 123, 433 A-C). Che esista la pena perpetua Teofilatto lo sostiene anche altrove, cfr. PG 124, 604 D — 605 A, e PG 125, 333 B-C.

([85]) È difficile spiegare come Teofilatto non si sia accorto di reintrodurre l'apocatastasi degli origenisti, da lui rigettata, sostenendo che Dio non sempre precipita nella pena perpetua le anime che la meritano. Eppure, contro di loro, sostiene che il «fuoco eterno» di Mt 25,41 significa un «supplizio che non cessa mai» (PG 123, 433 A-C), e che la parabola del povero Lazzaro e del ricco Epulone (Lc 16,23-26) significa l'impossibilità di passare dal luogo dei peccatori a quello dei giusti (PG 123, 977 A-B). Commentando poi 2 Tess 1,9 («costoro subiranno il castigo della perdizione eterna»), Teofilatto esclama: «Dove, dunque si trovano gli origenisti che raccontano che c'è una fine della pena? Paolo dice che è eterna. E secondo voi, quella che è eterna sarà temporanea?» (PG 124, 1336 B).

L'Istruzione invece evita tali contraddizioni, sostenendo senza mezzi termini la dottrina contraria a detti errori: «per gli empi», cioè per i deceduti in peccato grave, «anche se tu dessi ai poveri tutte le richezze di questo mondo, non gioveresti loro in alcunché»([86]); per loro la Chiesa non prega, perché dovrebbe «pregare male ed empiamente»([87]); essi «vanno subito nell'ade e ricevono la tortura secondo le loro opere, aspettando [...] di riceverla in modo perfetto con il corpo»([88]).

2. Contro l'articolo 18 della «Confessione orientale della fede cristiana» del Patriarca di Costantinopoli Cirillo Lukaris([89]), che, negando il purgatorio ha praticamente ripudiato i suffragi per i defunti([90]), bisognava spiegare tali suffragi nell'unico modo possibile, cioè, mettendo in chiaro l'esistenza di una terza categoria di defunti. Oltre a rinsaldare la fede degli Ortodossi, con ciò verrebbe tolto di mezzo uno dei capi di accusa di calvinismo mossi contro la Chiesa Ortodossa, a causa della Confessione di Cirillo Lukaris.

A questa necessità la CO viene incontro con una soluzione confusa, ambigua e contraddittoria. In I, 64, dapprima nega che ci siano alcuni «che muoiono in modo tale da essere a metà strada tra salvati e perduti», ma per aggiungere subito, «è però certo che molti dei peccatori vengono liberati dai vincoli dell'ade». Quindi, in realtà,

([86]) «Istruzione», p. 842, cfr. ib. p. 841.

([87]) Ib., p. 842.

([88]) Ib., p. 841.

([89]) L'articolo 18 della «Confessione orientale della fede cristiana» di Cirillo Lukaris dice: «Crediamo che le anime dei defunti si trovano sia nella felicità sia nella condanna, secondo le opere di ognuno: cioè che quando emigrano dai corpi, emigrano subito sia a Cristo, sia verso la condanna. Poiché ognuno, quale sarà trovato nella morte, tale talento riceverà, giacché non c'è penitenza dopo la morte: il tempo della grazia è infatti questa vita. Così, coloro che sono giustificati qui, non patiranno più alcuna condanna dopo; coloro invece che muoiono non giustificati vengono destinati alla condanna eterna. Da questo è chiaro che non si può ammettere un discorso sulla favola del purgatorio, ma è necessario dire in verità, che ognuno deve pentirsi in questo secolo e domandare il perdono dei peccati per mezzo del Signore Gesù Cristo, se vuole essere salvo» (I. N. Karmires, op. cit., p. 568 nota).

([90]) L'articolo 18 della Confessione di C. Lukaris è stato condannato dal sinodo di Costantinopoli dell'anno 1642: «Per ultimo, sotto il pretesto di rifiutare il fuoco purgatorio, ripudia le nostre legittime commemorazioni per i defunti, per mezzo delle quali speriamo che Dio conceda loro pace e riposo dalle acerbità che li opprimono» (ib., p. 580).

i «perduti» vengono suddivisi in due categorie: 1) i «molti» che sono «perduti» non per l'eternità e vengono liberati dall'ade; 2) quelli che non ne vengono liberati. Ma quali anime appartengono alla prima categoria, cioè, che ne viene liberata? Certo, i deceduti in soli peccati veniali. Ciò risulta dall'asserzione di DO I, 65 secondo la quale i suffragi «sono di non poco profitto *perfino* (καὶ) per coloro che muoiono in peccati gravi», asserzione che suppone come scontato che sono utili per i deceduti in soli peccati veniali, i quali, secondo CO III, 43, non ci privano della grazia divina «nè ci rendono soggetti a morte eterna». Andrebbero pure ascritte a questa categoria quelle anime che, meritando di essere precipitate nella pena perpetua, di fatto non lo sono, perché, come dice CO I,65, Dio non in ogni caso si vale della potestà che ha di gettarle in essa. Ciò però contraddice CO I, 63, dove si sostiene incondizionatamente che coloro che muoiono nell'ira di Dio «rimarranno eternamente» nelle pene(91).

Invece l'Istruzione dà alla stessa necessità *la* soluzione adeguata. Divide senza equivoci nè ambiguità le anime dei defunti in tre classi o categorie nitidamente distinte, determinando con precisione a quali siano utili i suffragi della Chiesa.

3. Quanto alla terminologia topografica escatologica, l'Istruzione conosce tre luoghi distinti. I rei di peccati gravi morti senza pentirsi e senza speranza «vanno subito nell'ade»(92). Per le anime della ter-

(91) In CO I,67 potrebbe essere più precisa anche la descrizione della categoria di anime che si trovano nei cieli. Vi si dice che «sono [...] nel regno dei cieli» le anime «degli uomini che, uscendo da questo corpo, si trovano in grazia di Dio e col pentimento (μὲ μετάνοιαν) dai loro peccati», senza precisare se il pentimento sia completo o no. Nella sua redazione latina di Jassy, la CO diceva in modo preciso che si tratta di anime che sono uscite da questa vita «avendo portato a termine la penitenza per i propri peccati», *peracta paenitentia pro peccatis suis* (cfr. in A. Malvy et M. Viller, op. cit., p. 40).

(92) «Istruzione», p. 841. La parola «ade» viene adoperata dall'«Istruzione» (p. 846) anche in altro contesto, indicando cioè la discesa di Cristo agli inferi. Nel Piccolo Catechismo il luogo della condanna eterna è chiamato *peklo*, cioè dove si brucia. Si tenga però presente che il Piccolo Catechismo è scritto in ucranio dell'epoca, mentre l'istruzione è in slavo ecclesiastico, benché con alcune particolarità di Kiev; e inoltre che il primo descrive l'escatologia finale, mentre l'istruzione espone l'intermedia, riguardante le anime separate.

za classe o categoria si prevede un luogo di detenzione temporanea, chiamato «oscurità della non-visione del volto di Dio» o «carcere della non-visione del volto di Dio(93). In sintesi, ci sono tre luoghi: cielo, ade (= inferno) e il «carcere» temporaneo «della non-visione del volto di Dio».

Nella CO la mancanza di chiara suddivisione delle anime dei morti in tre categorie si riflette logicamente anche nella terminologia topografica. In I, 68 i termini «ade», «fuoco eterno», «tenebre esteriori», «luogo di condanna e dell'ira divina», vengono presentati come denominazioni, tra loro sinonime, del luogo dove si trovano «le anime che partono da qui nell'ira di Dio e senza speranza», delle quali I, 63 dichiara incondizionatamente che «rimarranno eternamente» nelle pene. Ma CO I, 64 dice che «molti dei peccatori» vengono liberati dall'«ade», facendone così anche il luogo della condanna temporanea. Ciò fa pensare a una suddivisione dell'ade. Altrimenti l'ade coinciderebbe in tutto con il «fuoco eterno» (CO, I, 68)(94). Tale suddivisione si può scorgere pure in 1,65, dove, in termini topografici, «geenna», parola biblica che indica il fuoco inestinguibile, rappresenta una parte del luogo di condanna, ossia dell'ade, dove non tutti quelli dell'ade vengono precipitati, e che è riservata per quelli che meritano la pena perpetua, tranne il caso che Dio non si valga del suo potere di precipitarveli.

Ciò viene confermato pure da CO I, 123, dove si dice che meditare sulle ultime cose genera tra l'altro «la paura della geenna nell'ade».

Qui conviene notare che mentre la CO ignora l'immagine delle «dogane» o posti di pedaggio (τελωνία, *mytarstva*), l'Istruzione ne tiene conto. In quest'immagine, adoperata da diversi padri della Chiesa, l'anima viene esaminata nelle «dogane» dagli spiriti maligni. e se ha ancora qualche debito di pena temporale, non estinto in questa vita, lo deve pagare per poter proseguire il suo viaggio verso il cielo(95). Intendendola in tale senso, l'Istruzione incorpora l'immagi-

(93) «Istruzione», pp. 842-843.

(94) Sul significato punitivo, purificante e beatificante del «fuoco» cfr. Pierre MIGUEL, *Purgatoire*, in *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 83-84-85, Beauchesne, Paris 1986, col. 2660-2661.

(95) Sulle «dogane» cfr. M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, Parigi 1931, pp. 22-31; P. Athanas RECHEIS, O.S.B., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Gei-*

ne delle dogane nel luogo delle anime della terza categoria: esse vengono punite nel carcere della non-visione di Dio «dagli spiriti dell'aria», cioè dagli spiriti maligni(96), che, in detta immagine, riscuotono il debito per i peccati non estinto in vita(97).

Quest'inclusione mutua delle dogane e del terzo luogo getta un pò di luce anche su un passo enigmatico della relazione sul sinodo di Kiev dell'anno 1640. Vi si dice che sulle «anime peccatrici [...] fu presa la seguente decisione: le anime dei peccatori sono ritenute, fino all'ultimo giudizio, nell'atmosfera in purgatorio, perché, dicono: l'anima ha peccato con il corpo e con il corpo deve soffrire»(98). È poco credibile che il sinodo, con alla testa P. Moghila, persona molto dotta, abbia preso una decisione che trasforma sia il purgatorio sia le dogane — espressione «nell'atmosfera» allude sicuramente a queste — nel luogo dove le anime che la meritano attendono di ricevere insieme con il corpo la pena eterna. È più verosimile che il sinodo abbia parlato in realtà di una corrispondenza tra il purgatorio e le dogane, e che la loro trasformazione in inferno sia dovuta a una confusione posteriore, non del sinodo, ma dell'autore della relazione.

4. Secondo la CO «nessuna Scrittura determina [...] che esista qualche pena temporale purificante le anime dopo la morte»; inoltre la CO è contraria al pensiero che nell'ade i peccatori «sopportando

---

ster beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, pp. 222.

(96) L'immagine s'ispira ad alcuni passi neotestamentari che descrivono il demonio come il principe dell'aria: Ef 2,2 («alla sequela del principe della potestà dell'aria») e 6,12 («contro gli spiriti del male nelle regioni celesti»). Per gli angeli buoni che accompagnano l'anima nel suo viaggio verso il cielo, attraverso le dogane dell'aria o delle regioni celesti, l'immagine s'ispira a Lc 16,22: Lazzaro «morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo».

(97) Una simile linea interpretativa delle dogane come purificazione ultraterrena, la troviamo oggi per esempio in P. Evdokimov: «L'Oriente insegna la purificazione dopo la morte [...], purificazione e liberazione progressiva, guarigione [...] Si spiega così la frequente immagine del passaggio attraverso le 'dogane' — teloni, in cui si lascia ai demoni ciò che appartiene loro e ci si libera, conservando soltanto ciò che appartiene al Signore»; si tratta «dello spogliarsi di ogni lordura che pesa sullo spirito» (*L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 476).

(98) Cf. *supra*, p. 357.

certe sofferenze, per questo poi si purifichino», perché «non c'è tempo di penitenza (μεταμελίας) [...] dopo la dipartita da questa vita» (I, 66)([99]). Le anime vengono liberate dall'ade «non per proprio pentimento (ὄχι μὲ μετάνοιαν... ἐδικήν τους)», e quindi «soltanto [...] le Divine Liturgie, le preghiere e le elemosine che i vivi fanno per l'anima la aiutano moltissimo e la liberano dall'ade» (I,64).

Cosà la CO, non distinguendo tra l'atto di pentimento con il quale si recupera la grazia, perduta, possibile solo in questa vita, e il perdurare di questo pentimento, quale disposizione interna dell'anima, possibile anche dopo la morte, nega che le anime si liberino dall'ade per mezzo di pene purificatrici, perché dal concetto di queste pene esclude ogni pentimento, anche quale stato o disposizione interna dell'anima.

Invece nell'Istruzione non si trova alcuna espressione che suggerisca tale esclusione, nè si nega che le pene della terza categoria di anime siano purificatrici.

C'è però nell'Istruzione un passo che a prima vista sembre negare che la pena temporale abbia nell'aldilà valore di pagamento del debito per il peccato. Mt 5,25-26 viene spiegato in questo modo: «mentre vivi sulla terra, soddisfa per i tuoi peccati, prima di morire; se però muori senza aver soddisfatto, alla morte il giudice ti consegnerà all'esecutore, cioè agli spiriti dell'aria, che ti getteranno nel carcere [...] Nell'afflizione e nella tristezza [...] rimarrai finché tu non abbia restituito l'ultimo soldo, cioè, finché la Chiesa, con preghiere, elemosine e Sacrifici, non abbia restituito per te tutto il debito, e non abbia reso propizio il Dio che ama le anime»([100]).

Bisogna però notare, primo, che qui non si esclude che il debitore stesso paghi, ma si spiega *come* egli possa pagare. Si dice infatti

([99]) È falso che la CO «semble ignorer complétement ou même nier la peine temporelle due au péché», come affermano A. Malvy e M. Viller, op. cit., p. 146. Il fatto che CO I,64 sostiene che c'è liberazione dall'ade prova apoditticamente che la CO sostiene la pena temporale dopo la morte. Quello che CO I,66 nega è che la pena temporale dopo la morte sia purificatrice.

La CO sostiene la pena temporale anche in questa vita: in I,86 vengono sostenute le pene canoniche, e in I,113 l'ἐπιτίμιον (= pena, castigo, multa), ossia le penitenze imposte nella confessione, che vengono chiamate ib. «terza parte [del sacramento] della penitenza».

([100]) «Istruzione», p. 843.

«finché *tu* [...], *cioè*, finché la Chiesa», ecc. Secondo, per l'Istruzione le anime della terza classe si trovano in grazia di Dio, e sono quindi membra vive della Chiesa. In terzo luogo, le loro sofferenze vengono concepite come pena temporale, pena dalla quale, per definizione, si esce anche sopportandola, subendola. Altrimenti sarebbe eterna. In quarto luogo, bisogna supporre il principio generale che nessun pagamento del debito temporale per il peccato si ottiene fuori o senza la Chiesa e senza il sacrificio della croce, con il quale il Sacrificio Incruento è identico in tutto, fuorché nella forma, appunto incruenta. Non si tratta di una ripartizione del debito in parti materiali, nè di una esclusione del debitore stesso dal pagamento, Chiesa e Redentore, concorrono nel pagamento di «tutto» il debito. È come dire: tu paghi il tuo debito subendo tutta la pena temporale prevista da Dio per te; insieme con te, la Chiesa lo paga tutto, per te, facendo quelle opere che tu non puoi più fare, ossia offrendo preghiere, elemosine e Sacrifici Incruenti, nei quali il Redentore paga per te, continuando ad offrirsi sulla croce per tutto il tuo debito temporale. Quindi l'Istruzione non nega che le sofferenze delle anime della terza categoria abbiano valore di pagamento del debito del peccato, ma accenna una spiegazione di *come* ciò avvenga.

Essa però non si inoltra in tale spiegazione. Per farlo, avrebbe dovuto dire esplicitamente che le pene delle anime di questa categoria sono purificatrici, ossia che tali anime si purificano per mezzo delle loro sofferenze. Con ciò avrebbe, da una parte, ammesso esplicitamente la definizione fiorentina, secondo la quale dette anime «si purificano dopo la morte con pene purificatrici»([101]). Dall'altra parte, avrebbe contraddetto esplicitamente CO I, 64, secondo la quale non è vero che nell'ade i peccatori «sopportando certe sofferenze, per questo poi si purifichino». P. Moghila, per essere fedele alla sua persuasione che tra la Chiesa Romana e la propria l'essenza della fede era la stessa([102]), doveva rispettare la formula fiorentina. Per non sollevare prematuramente troppi sospetti tra gli Ortodossi quanto alle sue intenzioni unionistiche con Roma, e particolarmente per non alienarsi i circoli teologici di Costantinopoli, dove all'epoca domina-

([101]) H. Denzinger — A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 23, Herder, Barcelona 1965, 1304.

([102]) Cf. *supra*, p. 360.

va Meletios Syrigos, non poteva accettare esplicitamente detta definizione fiorentina, perché con ciò contraddirebbe CO 1,64 appena citata, come anche l'esclusione del pentimento di CO 1,66 e 64, connessa con la negazione della virtù purificatrice delle sofferenze delle anime di questa categoria. Così, è nostra interpretazione dei fatti, che P. Moghila prendesse l'unica strada che gli rimaneva: prescindere da queste due questioni. All'articolo 18 della Confessione di Cirillo Lukaris rispondeva già sufficientemente dividendo con criteri chiari le anime dei defunti in tre classi o categorie.

Roman Žužek

KONSTANTIN SIMON S. J.

Alexis Toth and the Beginnings of the Orthodox Movement among the Ruthenians in America (1891) *

In January 1892 the emigrant Ruthenian Catholic clergy in the United States addressed a letter to the Congregation for the Propagation of the Faith in Rome. Knowing already that Alexis Toth in March 1891 had decided together with his parish of St. Mary in Minneapolis, Minnesota, to leave the Roman Catholic Church, they expressed grave forebodings regarding the Ruthenian Catholics in America [1].

* *Abbreviations of more frequently used sources*
AO = Archivum Congregationis Ecclesiae Orientalis (Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis).
Juvilejnij Sbornik = *Juvilejnij Sbornik v pamjat' 150-letija russkoj pravoslavnoj Cerkvi v Severnoj Amerike*, New York 1944.
KRAVČENJUK = Osyp KRAVČENJUK, *Stežkamy otcja Ivana Voljans'koho v Ameryci, Logos*, XXXI (July-September 1981) pp. 161-184.
LD = Lettere e Decreti della S. Congregazione per gli Affari Orientali e Biglietti di Mons. Segretario.
Načalo = Petr KOXANIK, *Načalo Amerikanskoj Rusi*, Trumbull, Conn. 1980.
Orthodox America = *Orthodox America (1794-1976)* Department of History and Archives of the Orthodox Church in America, 1976.
R = *RUTENI* in Archivum Congregationis Ecclesiae Orientalis (Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis).
Relazione = *Relazione sui sacerdoti uxorati di rito greco-ruteno residenti negli Stati Uniti d'America*, nov. 1892. Ponente: l'Em.mo Rev.mo Sig. Cardinale Serafino Vannutelli, Prot. N. 1442. AO.
SOLDATOW = George SOLDATOW, *Archpriest Alexis Toth: Letters, Papers and Sermons*, Vol. I, Chillivack, Br. Col. 1978.

(1) "Si res nostrae non ordinabuntur, tunc pro rei necessitate, non nobis, sed populo nostro aderit via transeundi ad Schisma et ita acquirendi Caput. Nos tunc relinquemus populum et cuius nam erit hoc peccatum? Nostrumne vel aliorum?" Letter of Ruthenian priests to the Congregation for the Propagation of the Faith (from now on: Prop.), January 1892, as found in the

Previous petitions, which the Ruthenian clergymen and their bishops in Europe had written asking Propaganda to allow married clergy to work in the United States and the establishment of an Apostolic Vicariate for the Ruthenians in America, must be viewed against a background of popular frustration, fermentation and turmoil. Unrest in the parishes began in earnest in 1891 and moved into full swing the following year. During the next decade, one Ruthenian parish after another left the Roman Catholic Church in the face of the tenacity of the Roman Catholic American bishops and the helplessness of the emigrant priests. In the following pages the case of the conversion to Russian Orthodoxy of the priest Alexis Toth will be examined. Toth's conversion would change to the greatest degree the picture of Ruthenian Church life in the United States in the future.

Toth's arrival in America: 1889

Toth himself may be called upon to describe his early years in Europe, previous to arrival in America:

> "Archpriest Alexis Georgevich Toth was born in Hungary on March 18, 1854 new calendar, of a gentry family. He finished the course of primary school in 1863-'65, gymnasium in 1865-'72, theological department in 1874-'77. In 1873, he had the necessary military duty. In 1878, on April 18, he was ordained to the order of priest and appointed as second pastor, fulfilling this duty until 1879, May 5; in the same year, month and day he was appointed as business clerk and secretary of the bishop (chancellor), in whose service he was until 1887. In 1881 he was appointed as a professor of church law and church history at Priashev Seminary and was at the same time working as catechist in an industrial school. He fulfilled both of these duties until 1889; on the 15th of November of 1889 he came as a Uniate priest to North America..."(2).

AO under the Rubrica R, vol. 117, an. 1887-1906, N. 18. The priests describe details commonplace in the by-then chaotic life of their Church in America: "Ideo 7,8,10 vel per annos non confessi sunt fideles nostri, ideo Ecclesiae nostrae excepta unica ad Episcoporum et Generalium Vicariorum nomina non incorporizatae sunt" ibid.

(2) Alexis Toth (Russian: Aleksej Tovt; Hungarian: Elek Tóth) was born near Preshov (Eperjes, Prjašev) in the Spiš (Szepes) county. While some sources give Toth's birthdate as March 14, 1854, I have followed the date

Toth was sent to America as a missionary priest by his Bishop, John Valyi of Preshov(3), and was appointed to St. Mary's Parish in Minneapolis. Valyi wrote to the Congregation for the Propagation of the Faith on October 20, 1889 that:

> "Praelaudatorum fidelium meorum zelo, quo Sacro Ritui suo Orientali graeco-catholico adhaerent, motus, praememoratum Alexium Toth, presbyterum, de caetero viduum et liberos non habentem, sub hodierno quoque exmisi"(4).

The Minneapolis parish was composed of emigrants that had arrived from two villages in today's Slovakia. In America they formed part of the ethnic ghetto of the city. They were employed as blue-collar workers in and around Minneapolis. Prior to the construction of their own church, they attended services in the Latin rite emigrant churches of the Hungarians, Poles and Slovaks. John Volansky, a Galician priest sent to America by Metropolitan Sylvester Sembratovych of Lvov(5), visited them in 1887 and had an unpleasant encounter with Archbishop John Ireland of St. Paul(6). Forbid-

---

written in Toth's own handwriting together with his signature reproduced by SOLDATOW, p. 10 and 12, note 15. Alexis served as parish priest in the village of Homrogd, Abaúj county, today in Hungary. Later he acted as chancellor of the Preshov Diocese and then as seminary professor. The text cited here in Toth's own words is taken from the front of a church record book from Wilkes-Barre, Pennsylvania (Toth's second pastorate). SOLDATOW, pp. 10-13.

(3) Bishop John Valyi (Vályi) was Bishop of Preshov in the Hungarian Kingdom (today Slovakia) from 1883 to 1911. Athanasius PEKAR, OSMB, *Historic Background of the Eparchy of Prjashev*, Pittsburgh, Pa. 1968, pp. 29-33.

(4) Letter of Valyi to Prop., Oct. 20, 1889, AO, R, N. 1670.

(5) On John Volansky (Ivan Voljans'kyj) the first Eastern Rite catholic priest in the United States, see: J. P. HIMKA, *Ivan Volians'kyi. The formative years of the Ukrainian Community in America, Ukrajins'kyi Istoryk* 47-48 (1975) pp. 61-72; KRAVČENJUK; Oleksander LUŽNYCS'KYJ, *U 50 -littja smerty o.I. Voljans'koho, Ameryka* (August 1, 1976) pp. 2-3; O. OMEČYNŠYJ, *Spomyny otcja Volans'koho, Ameryka* (September 20, 1976) p. 3; Ivan VOLJANS'KYJ, *Spomyny z davnyx lit, Svoboda* (September 5, 1912) p. 4.

On Sylvester Sembratovič, Metropolitan of Halyč, Archbishop of Lvov (L'viv) in Austrian Galicia (today in the Soviet Union) see Irynej I. NAZARKO, *Kyjvs'ki Mytropolyty (Biohrafični narysy 1590-1960*, Romae 1962, pp. 205-212.

(6) For the life of Archbishop John Ireland (1838-1918), see H. MOYNIHAN, *The Life of Archbishop John Ireland*, New York 1953.

den to hold their own services in the Latin rite churches of Minneapolis, the emigrants constructed a church of their own in March 1888. It was blessed by Volansky in the spring of 1889.

Alexander Dzubay(7) celebrated in the church during the summer and advised the community to procure itself a parish priest by writing to Bishop Valyi. In response Valyi sent a priest(8) of his diocese. This clergyman, however, disobeyed the bishop and accepted a pastorate in nearby Kingston, Pennsylvania. The Minneapolis flock was left offended and without anyone. Dzubay was prompted once again to petition Valyi. This time he asked specifically for Alexis Toth, whom he had known as a senior student in the seminary at Uzhgorod.

Toth possessed both higher education and experience. No simpleton, he had served as chancellor to Bishop Nicholas Toth, Valyi's predecessor. He had also taught Canon Law and Church History at Preshov Seminary. His first services at St. Mary's were celebrated on Thanksgiving Day 1889. His impressions of the church were typical:

> "I found a church but empty. No vestments, no sacred church vessels and other needed articles... At that time there were about fourteen families and a number of single persons — a total of eighty-nine souls"(9).

Yet a year later other sources record sixty families and some four hundred and five faithful(10).

As a professor of Canon Law, Toth was aware of Propaganda's directives. These instructed him that upon arrival in America he must:

(7) Alexander Dzubay was a widowed priest of the Diocese of Mukachevo in Hungary (today in the Transcarpathian Region of the Soviet Ukraine). Apparently he was the first priest from Subcarpathia to arrive in the United States probably in 1885. In 1891 he was the parish priest of the church in Wilkes-Barre, Pennsylvania.

(8) This priest was John Zapotocky sent to the United States by Bishop Valyi of Preshov. A married priest, he was still in Kingston in 1891 when he had difficulties with the local Bishop O'Hara of Scranton.

(9) *Orthodox America* p. 49.

(10) Letter of Majer to Pawlicki, May 9, 1891, AO, R, N. 563.

"Episcopo locali litteras dimissoriales ostendere, atque omnino sub illius jurisdictione consistere"(11).

Jacob Pocholsky, the priest of the local Polish parish in Minneapolis, invited Toth to accompany him to Archbishop John Ireland in order that he might present his credentials. Unfortunately, Pocholsky was called away and Toth went alone to meet Ireland, the terror of the Ruthenian clergy. This meeting has become shrouded for some in a fabric of almost mythological character. Its results were to shift the balance between Ruthenian Catholics and Orthodox in the United States.

Toth visits Archbishop Ireland: 1889

The meeting of Toth with Ireland took place on December 19, 1889. It is necessary to rely on Toth's own account for the details. These have been published in numerous pamphlets, church calendars, and journals(12). Toth probably described the meeting at the Wilkes-Barre trials in 1894 when the story was first recorded. He recalls how upon being received by the Archbishop in audience, he neglected to genuflect while kissing the bishop's ring. Ireland became infuriated. The prelate resented the interference of "Greek Rite" clergymen in his archdiocese. Moreover, he was appalled that Toth, at the time a widower, had been ordained a married priest. Supposedly, Ireland refused to recognise neither Toth nor Bishop Valyi as Catholic clergymen. He withheld from Toth all jurisdiction for his archdiocese and commended the "Greek" Catholics living there to the care of the local Polish priest. For his part, Toth insisted on the "rights of his Church" upon which "the Union was established" and determined "to act accordingly."

One searches in vain through the correspondence of Ireland with Propaganda for any mention of such a fatal encounter. Apparently, the Archbishop took little notice of the incident.

Ireland did forbid Pocholsky any further contact with Toth. He

(11) Letter of Prop. to Valyi, Nov. 11, 1889, AO, in LD to be found under year of issue.

(12) The account of Toth's visit to Ireland may be found in *Orthodox America*, pp. 50-51.

ordered the Polish priest to denounce Toth from the pulpit, banning the faithful from accepting any benefit of his ministry. Toth was determined to remain firm. The Archbishop wrote to Rome in May 1890 regarding the situation, as the protagonist was himself aware. Curiously, Toth reports that he had received letters of encouragement from his Ruthenian confreres in America. He himself wrote in vain three times to Bishop Valyi. Toth explains Valyi's silence as indicative of the inferiority complex of the Uniate clergy, who would never dare oppose a Latin bishop(13). This seems unfair in light of the letters Valyi did write on behalf of the Ruthenians in America. Whether Valyi ever responded to Toth is unknown. He did mention the case and defend Toth in a letter written to the Pope(14).

Dzubay also wrote to Toth at about the same time and advised him to remain patient:

> "... if the archbishop doubts that you are a faithful Catholic, let him know that you are willing to take your oath on it!"(15).

Toth was advised to prepare an appeal to Rome, but this was finally rejected by Dzubay, as the finished product was couched in language far too undiplomatic. By this time, Toth decided to no longer seek recognition within the Catholic Church:

> "I made up my mind to do something which I carried in my heart for a long time, for which my soul longed: that is to become Orthodox. But how was it to be done? I had to be very cautious... I fervently prayed God to make all this clear to my unenlightened parishioners"(16).

(13) Ibid., p. 51.

(14) Letter of Pasztelyi and Valyi to the Holy See, March 7, 1891, AO, R, N. 384. This letter written jointly with Bishop John Pastelyi of Mukachevo (Bishop from 1875 to 1891) is an example of what Valyi did write on behalf of the Ruthenians in America. Other letters followed on September 29, 1891 and on February 28, 1893.

(15) It seems that this Dzubay was the Reverend Canon Joseph Dzubay of Preshov, and not Alexander Dzubay of America, already mentioned above. Canon Dzubay's reply to Toth would have perhaps also expressed the mind of Bishop Valyi regarding Toth's situation. Quote from Peter KOXANIK, *Pravoslavno-Istoričeskij Akt: Primernoe i mužestvennoe vystuplenie otca Aleksija Tovta na zaščitu russkonarodnyx idealov*, in *Načalo* p. 488.

(16) *Orthodox America*, p. 51. Other sources are less flattering to Toth's real motives as a future Orthodox zealot, than those of Toth's supporters or

Toth's predecessor in America, John Volansky, had also known unpleasant moments in dealing with Ireland and other American bishops. This notwithstanding he remained a Catholic until his death. Toth was more impatient, self aware, and accustomed to obtaining what he wished. His national consciousness was likewise of a different strain. Volansky was a Galician priest who possessed a more specific ethnic consciousness. Toth came from the ranks of the Subcarpathian clergy. During the latter part of the last century a great number of these priests became completely Magyarized. Others were imbued with Panslavist sentiments of various hues. These varied from hazy perceptions of East Slavonic brotherhood to actual identification with the people and government of Imperial Russia. Toth's sympathies seem to have evolved in the latter direction.

Less than two months before Toth met Archbishop Ireland, he served as chairman of a Ruthenian priests' conference held in Wilkes-Barre, Pennsylvania on October 29th. Eight of the ten Ruthenian clergymen then in the United States took part. The language of the minutes of the meeting is heavily russianized. The tone is already hostile to the American bishops and to the Latin rite

---

the words of the man himself. One source states: "Father Toth wished to exact vengeance for the personal insults which he had received at the hands of Roman Catholic hierarchs, and for this reason championed the cause of Orthodoxy among the Russian people of America, not paying any attention to the times, nor to the educational level of the people. He became so involved as a propagandizer of Orthodoxy, that he went so far as to lose his own balance, and all judgement, all tact, and was no longer able to distinguish between ethical and unethical means to achieve his end, between honorable and shameful tactics... The worst of these means [used by Toth] then and still today [1897] was the planting of agents [propagandizers of Orthodoxy] among the people frequenting American saloons [taverns]. These agents were recruited from among the scum of society, being immoral and degraded characters who have nothing to lose in life, and for a glass of beer and a snack and some small sum of money, would be ready to kill. This is not even taking into consideration the fact that such agents, sought out and supported by Toth, of course without the knowledge of the Russian Orthodox bishop in San Francisco, compromise the highest degree of faith in God..." *Položenie Rusinov v Spolučenyx Deržavax Povnočnoj Ameriki* in *Načalo*, pp. 525-26. It seems that this article was written by a certain "Graf Leliva" and originally published in the *Kalendar Russkaho Narodnaho Sojuza* for the year 1897.

in general([17]). Toth was described in those very days in somewhat unflattering terms in a letter sent to Propaganda by an Italian clergyman, Don Giuseppe Grimondi, active as "Apostolic Missionary" in Hazleton, Pennsylvania:

> "... vedovo contrarissimo al celibato — Tenta tutte le strade per farsi amare dal popolo greco cattolico, onde diventare il loro Vescovo dopo" ([18]).

Apparently, John Ireland knew of Toth's flirtation with the Russian Orthodox Bishop Vladimir([19]) as early as May 1890. Seemingly, Toth was already prepared to submit himself and his parish to Vladimir's authority. It appears Vladimir had already visited Minneapolis and preached a sermon in which he

> "monuit istam gentem ne amplius communicaret Patri Latino. scilicet Romano Pontifici; Sacerdos vero, Alexium Toth seipsum et populum suum Episcopo schismatico solemniter obtulit illi soli in posterum declarando obedientiam praestiturum, negaturum vero omnimodam subiectionem Episcopis ritus graeci qui Sedi Romanae adhaerent aut Episcopis ritus latini" ([20]).

Ireland views the situation with unusual pessimism. The "Greek Catholics" will be easily deceived into accepting Russian Orthodoxy. The clergy will be more content under a bishop whose see is located as far distant as possible, whether in Europe or in Alaska. The Latin bishops are powerless. The emigrant clergy has destroyed the peoples' faith in them (sic!). Vladimir is an agent of the Russian Imperial government and has pledged sums of money to the people for the building of churches. Ireland feels there is nothing more he can do than petition the Propaganda for faculties to authoritatively "recall" the fallen away back to the Faith. Likewise, he asks for letters directed to the Ruthenian faithful through himself and written by the Propaganda and the Bishop of Preshov.

It seems unrealistic that Ireland could have been informed of the proceeding by May 1890. Likewise this conflicts with other

([17]) For an account of the Wilkes-Barre Priests' Conference one may consult *Načalo*, pp. 481-484.

([18]) Letter of Grimondi to Prop., Jan. 3, 1891, AO, R, N. 100.

([19]) On Bishop Vladimir (Basil Sokolovsky) see *Orthodox America* pp. 30-31.

([20]) Letter of Ireland to Prop., May 20, 1890 [?], AO, R, in *Relazione*.

sources. Ireland's letter is probably misdated and should read May 20, 1891. By spring 1891 Toth was already Orthodox. Nevertheless Ireland was convinced that only canonical force could be employed to stop Toth. Whatever measures Ireland finally did adopt to keep the Minneapolis parish within the fold, cannot be ascertained. The result is plain enough: Ireland failed.

TOTH AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH: 1891

Dr. Ladislaw Pawlicki, having served as a physician in the Imperial Russian Navy, enjoyed the confidence of certain Russian Orthodox circles in San Francisco. As a Pole and an ardent Roman Catholic, he communicated his knowledge to the Propaganda in Rome. The good doctor reveals his knowledge of a conversation which took place around February of 1891, in which an Old Catholic, Dietgiejczyk, a certain Uniate priest and the Russian Orthodox Bishop Vladimir took part. The Uniate priest, later revealed as Toth, had declared his intention of joining Vladimir's jurisdiction together with his parishioners(21).

The Russian Orthodox Church, which Toth came to know during his lifetime, resembled in but few aspects its ecclesiastical offspring of today — the American Orthodox Church. The latter possesses several dioceses and a theological school. It leads the movement aimed at the integration of Orthodoxy into American life. At the time of Toth's transition, the Russian Church in America was little more than an insignificant mission. Although the bishop resided in San Francisco, its centre was still in Alaska. While the Russian Orthodox Church in America was not adverse to the use of English in its services, it completely identified itself with the mother Church in the Russian Empire. Similarly it depended on the government for much needed material support. The Russian Church in America was small. Nevertheless from its beginnings in the New World it seemed aware of a missionary sending: first among the native Alaskans, then to the heterodox (Protestants) on the American Continent and finally, when the occasion presented itself, to the Ruthenian Uniates.

(21) Letter of Pawlicki to Prop., April 2, 1892, AO, R, N. 563.

In 1799 the first Russian Orthodox hierarchical organization was established in America with the appointment of Ioasaf Bolotov as missionary bishop. Bolotov perished in a shipwreck during his return voyage to Alaska after his consecration in Russia and never reached his see. The Holy Synod delayed the appointment of a second bishop until 1840 when the energetic John Veniaminov-Popov was consecrated as Innocent, Bishop of Kamchatka, Kuriles and the Aleutians(22). His cathedral see was at New Archangel (Sitka), Alaska. In 1858 New Archangel was established as a separate vicariate of the Diocese of Kamchatka.

One object of the early phase of the Alaskan Mission was the conversion of the Alaskan native population to Orthodox Christianity. The mission owed its success to such men as the saintly Father Herman(23) who devoted his life to the Alaskan Aleuts, working among them for forty-three years. By 1806, twelve years after the mission began, twelve thousand natives had been baptized. In 1870 twenty-five thousand, out of a population of thirty-three thousand, which consisted of Eskimos, Aleuts and Indians were nominally Orthodox.

In 1870, three years after the sale of Alaska to the United States, the autonomous Diocese of the Aleutian Islands and Alaska was created by the Holy Synod. In 1871 Bishop John (Mitropolsky)(24) transferred the bishop's see of Alaska from Sitka to San Francisco, California. One reason for the move was the presence of a Russian colony, drawn to San Francisco by the gold rush of 1849. Another valid reason for the change was that Mitropolsky and the Holy Synod did not want the bishop's see to be any longer on Alaskan territory then ruled by an American military dictatorship. Moreover Bishop John seems to have seen San Francisco as a base from which Orthodoxy could be preached to "the heterodox, all sectarians and American society in general with greater faith and

(22) On Bishop Innocent (John Popov) see Proclus Y. HUSHIMARU, *Bishop Innocent, Founder of American Orthodoxy*, Bridgeport, Conn. 1964; Vsevolod ROCHEAU, *Innocent Veniaminov and the Russian Mission to Alaska: 1820-1840, St. Vladimir's Seminary Quarterly* XV, 3 (1971) pp. 105-121.

(23) On Father Herman (German) of Alaska, see Vsevolod ROCHEAU, *Saint Herman of Alaska and the Defense of Alaskan Native Peoples, St. Vladimir's Seminary Quarterly* XVI, 3 (1972) pp. 17-40.

(24) On Bishop John (Stephen Mitropolsky) see *Orthodox America* p. 29.

impact"([25]). Mitropolsky's five-volume examination of American Protestantism which he entitled *From the History of Religious Sects in America* is another proof of his interest in the American religious situation.

The residence of the Russian Bishop was to remain in San Francisco until in 1905 it was transferred to New York City. It was at San Francisco that Toth's emissary found Bishop Vladimir at the end of 1890.

Twenty years after the see of the Russian Bishop was moved from Sitka to San Francisco, there were still very few Russians living on the East Coast of the United States. The Rector of the Bishop's Cathedral Church in San Francisco, George Chudnovsky, described this situation to Toth in a letter of January 1, 1890:

> "... Truly we knew of the existence of the large number of Orthodox emigrants [sic!], Russian Galicians from Austria, only through an undefined and unreliable rumor, but where they dwelt, our faithful sources knew not.
>
> Now, I take you at your word, that the number of Russians, from the Austrian land in America is close to 15-20 thousand [sic!], having left their Fatherland, it is understood, because of the unendurable persecution. Russians however, from Russia, you will meet only rarely here, and by and large they are personae non gratae [socialists]. The Bishop's See exists here especially for Alaska, where there are 9 Orthodox churches, and 15 thousand [?] Orthodox Aleuts, Creoles, and Indians"([26]).

It is true that a small Russian Orthodox Mission Centre had been established under the name "Holy Trinity Greek-Russian Church" in the parlour of a home in New York City. The chapel was under the direction of Nicholas Bjerring, a Danish priest who arrived in New York in 1870 after his ordination in St. Petersburg. Bjerring was a convert to Orthodoxy from Roman Catholicism, whose dogma of papal infallibility he found impossible to accept. His lack of familiarity with the Slavonic languages would have prevented him from contacting the Ruthenians. Still the letters of Galician Metropolitan

([25]) Ibid.

([26]) Letter of Chudnovsky to Toth, Jan. 1, 1890, published by Petr Koxanik, *Podderžka dobrago nameranija o. A. Tovta o perexode v Pravoslavie*, in *Načalo*, pp. 490-491. This article was published originally in *Amerikanskij Pravoslavnij Kalendar na 1937 god*, [no place of publication given] p. 148.

Sembratovych to the Propaganda in Rome reveal information gleaned from the reports of his priest John Volansky from as early as 1885 and 1887.

> "Questo popolo in tal stato non è niente di difficile, che se venisse abbandonato dai suoi preti connazionali Ruteni cattolici, si buttasse nelle mani degli alcuni preti Russi, che sono del medesimo rito sebbene scismatici, i quali così come io ho notizia stanno già in due punti confinanti di là e spiegano le loro missioni"(27).

Two bishops were charged with the Russian American mission during the period of our study. Bishop Vladimir (Sokolovsky) was appointed director in 1885. He was a veteran of the Japanese mission where he had worked under the saintly Bishop Nicholas Kassatkin. Fluent in English, Japanese and German, in addition to Russian, Vladimir was well qualified to head the American Mission. It was he whom Toth approached when he wished to enter the Orthodox Church. Shortly afterwards Vladimir was involved, some say innocently, in a financial scandal and recalled to Russia(28). Bishop Nicholas (Zerov) was designated as his successor, and arrived in 1892(29). He was, even according to his detractors, "un uomo robusto, energico, ed istruito"(30). Nicholas supported the missionary activity of the newly converted Toth, altough he was cooler toward Toth than had been Vladimir. Nicholas particularly cherished the idea of journeying to Minneapolis and later to Chicago, in order to visit newly converted Ruthenian families and encourage them to permit their children to accompany him to San Francisco. There they might be educated in a truly Orthodox Russian spirit(31). Because of his zeal in bringing into Orthodoxy so many Catholics, Nicholas is credited by his admirers as being the equal of Innocent of Alaska, responsible for the conversion of so many Alaskan natives(32).

(27) Letter of Sembratovych to Prop., March 18, 1888, AO, R, No Number. The two "punti confinanti" mentioned are San Francisco and New York.

(28) Pavel ZAJČENKO, *Svjatitel'stvovanie Episcopa Vladimira*, in *Jubilejnij Sbornik*, pp. 109-110.

(29) On the Life of Bishop Nicholas (Michael Zerov), see *Orthodox America*, p. 31.

(30) Letter of Pawlicki to Prop., April 2, 1892, AO, R, N. 563.

(31) Ibid.

(32) Archimandrite SERAFIM (Surrency), *The Quest for Orthodox Church*

Orthodox authors themselves admit that Orthodoxy in America grew at the expense of Eastern Catholicism:

> The return of several score Uniate parishes in the following years, together with thousands of faithful of the Uniate to the Orthodox Church proved to be a matter of major importance in the life of the American Mission"[33].

Under the administration of Tichon (Bellavin), later Patriarch of Moscow and All Russia, the Holy Synod in 1905 was able to transfer the episcopal see from San Francisco to New York. The Russian Orthodox Church had from its modest beginnings grown strong on the East Coast, so great was the success of its mission among the Ruthenians.

TOTH AND HIS PARISH BECOME ORTHODOX: 1891

Toth himself explains that he was not in any way disposed to retreat from his position in order to secure Ireland's approval. Offering to leave his Minneapolis flock, Toth relates that he was persuaded to remain and seek out the Russian Orthodox hierarch, of whose name and residence Toth himself was unaware. For all of these details we must depend on the account of Toth himself. Toth knew of the existence of a Russian consulate in San Francisco. He forwarded an inquiry thereto, under the assumed name of Andrew Potochnak, the cantor of the Minneapolis church. Ten days later on Dec. 18, 1890, a letter arrived advising Toth that the Bishop's name was Vladimir, who resided at 1715 Powell St. North, San Francisco[34].

Desirous of knowing whether Vladimir was actually a validly ordained prelate, Toth persuaded one of his parishioners John Mlynar to act as his emissary in contacting the Russian prelate. Mlynar was sent to San Francisco on the pretext of soliciting a contribution towards an iconostasis for the Minneapolis parish church. The idea

---

Unity in America: A History of the Orthodox Church in North America in the Twentieth Century (New York, 1973), p. 22.

(33) Ibid.

(34) *Orthodox America*, p. 49.

that an Orthodox prelate could be induced into offering a donation for the building fund of a Uniate church at that time leads us to wonder whether Toth's account is in part fiction, or whether the naivety of Toth and his parishioners was, indeed, unsurmountable. Perhaps, the latter is closer to the truth as the following events seem to testify.

Arriving in San Francisco at the address given, Mlynar entered the Russian church and attempted to contact some competent person. Questioned by the Rector of the Cathedral as to his religious persuasion, Mlynar responded with the characteristic: "pravoslavnyj hreko-katoliceskoj viry russakoho naboženstva" — an orthodox of the Greek-catholic faith and the Russian persuasion([35])! Mlynar was able to converse with the Cathedral Rector, George Chudnovsky, himself a "Little Russian" and was introduced to Bishop Vladimir, who according to our source, donated ten dollars toward the iconostasis fund!

Mlynar met with Vladimir a second time, but under less pleasant circumstances. Mlynar was about to receive Holy Communion when a protodeacon noticed that in crossing himself Mlynar returned his fingers to his breast a second time([36]). Thereupon he was accused before the bishop of being a Uniate. Mlynar was directed to present himself to the Roman Catholic bishop of San Francisco for the sacraments. The rather biased account of this comedy of errors, written by Peter Kohanik([37]) relates incredibly that when Mlynar

([35]) KOXANIK, *Pravoslavno-Istoričeskij Akt*, in *Načalo*, p. 486. I have translated "russakoho naboženstva" here as "Russian persuasion" although a better translation might be "Russian devotion" or even "Russian religion."

([36]) A custom unknown amongst most Orthodox, but common enough among Uniates.

([37]) KOXANIK, *Pravoslavno-Istoričeskij Akt* in *Načalo*, pp. 486-490. Although Kohanik provides really the only source for many of the details regarding Toth's activity his account was written not without some bias. Peter Kohanik (Koxanik) was born in the Preshov area in 1880 but as a child came to the United States. His parents were members of a Uniate congregation that joined the Orthodox Church. As a gifted student he was sent to the Theological Seminary in Simferopol', Russia. He returned to the United States in 1902 as a priest and was an avid worker for the Orthodox Movement. Kohanik felt himself a Russian and vehemently opposed the Ukrainophiles and Uniates in his publications. He died in 1969 in the United States.

told the Roman Catholic prelate that he was Uniate, the latter sent him once again to the Russian Orthodox bishop(38). The bewildered Mlynar wrote back to Toth asking in his dialect the crucial question: "Jakaja že to tota naša vira?" (Which religion are we, anyway?).

Vladimir himself entered into correspondence with Toth, asking the same question and inviting Toth to join the Orthodox Church(39)! Toth had written also to Vladimir on Dec. 19, 1890, a day after the reply had come from the consulate. While we do not possess Toth's letter or that of the bishop, the reply of George Chudnovsky written Jan. 1, 1891 is extant. Chudnovsky wrote to Toth, inviting him to San Francisco to explain all his wishes personally to the Bishop and encouraged Toth in his move:

> "I finished reading with great pleasure your kind and heartfelt letter of Dec. 19, 1890, and have come to know the righteous and pious attitude of your soul... Go forward; beloved brother and fellow server of the Divine Mysteries! Go, forward bravely! God is with us!
>
> After only one conversation with you, I must admit that not only am I acquainted with you, but rather count you among my friends, with whom I can share joy and sadness...
>
> Your business has been forwarded to St. Petersburg. Write also to the remaining churches that they may follow your blessed path. May your flock live long, prosper, and rejoice!"(40).

(38) This fact seems difficult to believe.

(39) Koxanik, *Pravoslavnij — istoričeskij Akt* in *Načalo* p. 490. Mlynar goes on to express more thoughts in his colourful dialect: "Meni hovorjat, že ja unijat; jakij unijat? Koly ja nikoly o tom ne čul, ja sebe za pravoslavnoho xrystianyna deržal!" (They tell me I'm a Uniate; what sort of Uniate? When I never heard anything about it, I always held myself for an Orthodox Christian.)

(40) Ibid., p. 490. *Orthodox America*, p. 52 describes Toth's reaction to the letter of Chudnovsky: "Father Toth, following the advice of Igumen George, in the early days of February, together with Paul Podany, the church elder, and (N.B.) with the confidence and loyalty of his flock, went to San Francisco." Another source (*Položenie Rusinov v Spolučenyx Deržavax Povnočnoj Ameriki* in *Načalo*, p. 525) seems to discredit the account given just above, at least as regards how much Toth's flock actually knew about his trip to San Francisco, and what really happened there: "Returning again to his Uniate parish [after the trip to San Francisco, and his conversion to Orthodoxy], at the beginning [Toth] did not reveal his transition to Orthodoxy, and only little by little gradually prepared his parishioners in this respect. He was able to bring this business to its realization so carefully that the Minneapolis parish found out about everything, only when the conversion of the parish was already an accomplished fact...".

Probably at the beginning of February, 1891, Toth travelled to San Francisco, personally joining the Orthodox Church, and submitting himself to the jurisdiction of Vladimir.

A month later Vladimir kept his promise made to Toth and visited Minneapolis. The first Sunday of Lent fell in 1891 on March 25. This Sunday is traditionally associated in the Byzantine Churches with the victory over the Iconoclasts and celebrates the "Triumph of Orthodoxy." On this day the bishop received almost the entire parish into the Orthodox Church.

Apparently on this occasion Vladimir made promises of financial assistance to the neophyte parish. One American author notes that the Russian government had pledged an annual stipend from the imperial treasury of 2.200 rubles for the maintenance of the Minneapolis church(41). It is another matter whether this money was really ever paid.

Most Catholic sources make constant reference to the vast amounts of money provided by the Russian Imperial government to finance the American mission and lure Catholics into Orthodoxy(42). Hungarian newspapers in Europe reported in a similar tone that converted Uniate priestes received an annual salary of 3.000 rubles provided by the Russian mission. Some Orthodox would agree with this premiss. They refer to a request for funds made to the Holy Synod which produced a positive reply so that the Synod was able to "back up its words with deeds"(43). Other Orthodox authors dis-

(41) Keith Paul DRYUD, *The Rusin Question in Eastern Europe and in America, 1890 — World War I* (unpublished doctoral dissertation) (University of Minnesota, 1976), p. 149. Fot the years after 1893 Dryud speaks of other personal donations of Tsar Nicholas II for the Russian mission. He mentions that the mission in the United States received about 10.000 dollars annually from the Holy Synod and the Russian Missionary Society in Moscow. This author dismisses these contributions as "not that significant" since "in the years prior to 1907 it probably averaged less than two dollars per member and in the years following 1907, when the greatest number of converts were registered, the annual subsidy averaged less than one dollar." p. 160.

(42) See for example Bohdan P. PROCKO, *The Establishment of the Ruthenian Church in the United States, 1884-1907, Pennsylvania History*, XLII (April, 1975), p. 14, or KRAVČENJUK.

(43) SERAFIM (Surrency), (see note 32) op. cit. p. 22. Basil BENSIN, *Russian Orthodox Church in Alaska, 1794-1967* (Tom's River, New Jersey, no date), p. 59 for another example of the same idea.

agree that Toth ever received much financial aid from Russia(44). His own letters bear this fact out. How much of a salary he actually received is unknown but his letters are full of complaints of his continuing penury and state of debt. Likewise an inventory of the Wilkes-Barre parish, which became Orthodox after Minneapolis, records that Toth purchased many of the liturgical articles himself without any help from Russia(45). Less emphasis should be laid on the promise of money being conducive to the Orthodox movement, in view of the great desire for administrative independence shown by the laity. More conducive to leaving the Catholic Church were the prospects of being supplied with a parish priest who would celebrate liturgical services in their own rite, and being loosely incorporated into the Russian diocese. Pawlicki, certainly no admirer of the Russian Orthodox, also seems to admit that although promises had been made little aid was actually sent by Vladimir or the Synod:

> "Le promesse, come sempre, si limitavano fin adesso a soli libri liturgici slavi e di mandare loro un psalti o cantore per far loro insegnare le ceremonie ed il canto della chiesa greca"(46).

All the same, the Minneapolis parish never returned to the Catholic Church.

(44) SOLDATOW, p. 5. Soldatow explains this position quite convincingly: "This was completely unexpected (the Orthodox movement among the Uniates) and the Russian Orthodox were not ready for it. The Holy Synod of the Russian Orthodox Church had not appropriated any significant sum for its mission in the United States and the Ministry of Foreign Affairs in Russian also did not give much assistance to the Slavic organizations in the United States. Until 1916, more than half of the funds appropriated for the Mission was spent on the support of schools and orphanages in Alaska. However in spite of apathy on the part of the Great Russian Orthodox, legends were created about the strength and wealth of their Mission. When the Great Russians gave any help, it was many times multiplied in the imagination of their supporters as well as their detractors... it is obvious that the support of a church and its priest continued to be the responsibility of the Uniates converting into the jurisdiction of the Russian Orthodox Church... ibid.

(45) Ibid., p. 23, note 35: "According to an inventory made of the church and parish house in Wilkes-Barre in 1897 much of the property there was bought and donated by Father Alexis. He also donated a 10 centner (100 lb.) bell and many icons to the church. It is interesting to note that at his own cost (126 dollars) lightning rods were added to the church and the parish house."

(46) Letter of Pawlicki to Prop., April 2, 1892, AO, R, N. 563.

REACTIONS TO TOTH'S DECISION: 1891-1892

Informed of Toth's action, Propaganda wrote to Valyi a letter of June 19, 1891, demanding that Toth be recalled as soon as possible:

> "Significavit insuper quemdam Episcopum schismaticum nomine Vladimirum memoratos status peragentem a praedicto parocho exceptum fuisse, qui spopondit se suumque populum denegaturum obedientiam legitimis Ecclesiae pastoribus, itemque eidem Episcopo schismatico praestiturum. Quapropter ad amovendum grave perversionis periculum cui fideles ipsius ritus praesertim simplices ac rudes subjiciuntur, Amplitudimem Tuam rogo ut quamprimum adigat dictum presbyterum ex America discedere atque in suam dioecesim reverti" (47).

Apparently, Propaganda naively believed that Toth would comply(48). Valyi did write to Toth ordering him home. This we know from Toth himself. Toth admits to having been the recipient of yet other letters from Preshov encouraging him to leave Minneapolis, accept another parish in America for a time and then return, again a Catholic, everything forgotten and forgiven. Such a letter, if any such was written, could have been but a trick, or at best written in an excess of naivety by a person doubting the seriousness of Toth's move and ignorant of Canon Law. Toth, at the same time, was loath to rescind his decision, although he received no salary. Orthodox sources point out that Toth had won the trust of Vladimir(49). In his letter of Sept. 12, 1891, Vladimir commended Toth:

> "I just read all of your papers, with pleasure and am convinced that you can be a zealous, intelligent, and useful priest of the Orthodox

(47) Letter of Prop. to Valyi, June 19, 1891, AO, LD, an. 1891.

(48) Toth might have faced severe canonical penalties and had really nothing to gain had he complied, after already having made his move.

(49) SOLDATOW, p. 22, note 33: "Bishop Vladimir under whose guidance Father Alexis returned to Orthodoxy, trusted him very much. In his letter to Father Alexis of September 12, 1891 he even asked him to be a priest in Minneapolis and Chicago. 'I have full confidence in you,' he said, 'and will help you all the way until the Synod will make a decision.'... There was no such confidence expressed in the letters of Bishop Nicholas about the activity of Father Alexis."

> Church, if you beg Our Lord for more patience... May Our Lord help you to bring all of Pennsylvania to the truth!"(50).

In the same letter Vladimir prevailed upon Toth to take charge of a Russian parish just being formed in Chicago. Vladimir's plans for Toth were stunted when the hierarch was recalled to Russia in dubious circumstances. Toth was unsure how the new Bishop would view the neophyte parish and its pastor.

Father Alexis himself describes the difficult time he endured while waiting for a successor to be appointed:

> "Immediately after that event [Toth's joining the Orthodox Church] the damnations, 'excommunicat' [sic!] started to pour in, and rude unreasonable slanders began, accusing me of selling my people and my church for rubles to the 'Muscovites'. And when this did not make anyone uncertain they began to seed distrust among people, and there were even more bad and libelous matters sent from San Francisco itself... And that did not affect me, nor anyone else, and meanwhile I am in a strange land among hostile elements and I stayed here more than 22 months. At last Your Eminence came in 1892, and I may say that the Jews did not await the Messiah as much as I and my parishioners did await you!"(51).

Vladimir's successor Nicholas arrived at the beginning of 1892. Orthodox authors are likely to exagerate the benignity of the relationship which Toth enjoyed with Nicholas(52). Unlike Vladimir, it seems Nicholas at first tended to distrust Toth(53). Toth complains of this treatment in one of his letters to Nicholas:

> "But to my great surprise my enthusiasm was cooled down by the pastor of Chicago's church at that time Father Ambrosy Vretta, who opened my eyes saying that Your Eminence 'holds me as a Jesuit who just for material interests united with Orthodoxy, and that he is supposed to watch for my actions"(54).

Nevertheless through the mediation of Nicholas on July 14,

(50) Letter of Vladimir to Toth in KOXANIK, *Podderžka dobrago namerenija*, in *Načalo*, p. 491.

(51) Letter of Toth to Nicholas, March 12, 1896, in SOLDATOW, p. 23.

(52) For example *Orthodox America*, p. 53, says nothing about the difficulties which Toth experienced at first with Nicholas.

(53) SOLDATOW, p. 23.

(54) Letter of Toth to Nicholas, March 12, 1896, in SOLDATOW, p. 22.

1892, the Russian Holy Synod officially recognized Toth and his faithful as Russian Orthodox:

> "The Ruling All-Russian Holy Synod, becoming informed of the conversion and re-uniting with the Holy Orthodox Church of the Pastor and his faithful parishioners who emigrated from the Carpathian Mountains into America, namely 361 Russian Uniates and their pastor, Father Alexey G. Toth, joyfully raising their prayers in thanks to the Lord God upon the blessed occasion, imparts Orthodox pastoral benediction upon the Rev. Father Toth and his parishioners, henceforth Orthodox Faithful. + Humble Isidore, Prime and First Member of the Holy Synod, Metropolitan of Novgorod and St. Petersburg" (55).

Another letter of the same date directed to Toth and signed by the Presiding Secretary of the Holy Synod, P. Ispolatov, granted several awards to the parish and its priest. Toth was given the privilege of celebrating Divine Service, vested in kamilavkion and epigonation, and the Oberprokuror promised him a gilded cross. Likewise a salary of some 800 rubles was promised to Toth for his priestly ministry and an additional 700 rubles as a reward for his missionary labors (56). Paul Zaichenko was appointed as parish cantor. He would also act as a teacher in the church school, his salary paid by the Holy Synod. The parish was also awarded a set of sacred vessels and liturgical books. By 1892, the parish was able to collect enough funds to remodel the church interior. An iconostasis was finally erected. Four large icons were purchased from Lvov, while the Holy Synod donated the festal series and the icons of the Old Testament prophets for the highest tier.

Together with the notice of his acceptance and the bestowal of rewards, Toth received his first set of instructions forwarded by Bishop Nicholas and his committee (57). Toth was advised to an-

(55) Document of the Russian Holy Synod, July 14, 1892, translated in *Orthodox America*, p. 51.

(56) "Ukaz Svjatejšago Pravitel'stvujuščago Sinoda o prinjatii v Pravoslavie pervago unijatskago prixoda v Amerike i o. Alekseja Tovta v Minneapolise," July 14, 1892, signed by P. Ispolatov, Ober-Secretery and Protopopov, Secretery, in *Jubilejnij Sbornik*, p. 127. It is unknown how much of this money Toth ever actually received.

(57) "Pervoe oficial'noe rasporjaženie o. Tovta iz Aljaskinskago Duxovnago Pravlenija," in *Jubilejnij Sbornik*, pp. 128-29.

nounce the news of the official acceptance of the parish into Orthodoxy to his parishioners after the Sunday Divine Liturgy. The letter of acceptance was to be framed and exposed in the rear of the church. After the Divine Liturgy, the instructions decreed that Toth was to offer a festive prayer service (*moleben*) and commemorate therein the names of Vladimir and Nicholas. Toth was directed to mention the names of the President of the United States, the Holy Synod, and the Alaskan Prelate at all the liturgical functions. He was further advised to refer to the presiding members of the Russian American Mission in all matters relating to the life of the parish. Urged to continue his missionary work among the Ruthenians, he was to open a school and allow the newly appointed cantor to set up living quarters in a room of the school building.

TOTH IN WILKES-BARRE – 1892

An Orthodox author asserts that after the acceptance of Orthodoxy by the Minneapolis community and its pastor, "the Minneapolis Orthodox parish began to live a normal parish life"(58). Toth's letters, however, reveal a different scene. These letters act as a window, peering into the very real and often tragic situation of the parishes of the time. Here the lay element prevailed, splintered into various fraternities at loggerheads with each other and with their clergy who were caught in the middle. Toth was intent upon bringing order into the Minneapolis parish. Unexpectedly he was in November, 1892 summoned by the "people of Wilkes-Barre"(59). More likely he was called by the leading members of a parish faction. Toth was invited to accept the pastorate of this church.

Here Toth's troubles in Minneapolis began. He petitioned Nicholas for an "assistant", who would act as substitute pastor in Minneapolis during Toth's absences. In answer, he received the "Russian" Priest-monk Sebastian Dabovich(60),

(58) *Orthodox America*, p. 53.

(59) Letter of Toth to Nicholas, March 12, 1896, in SOLDATOW. p. 22. "The people of Wilkes-Barre" was apparently Toth's own expression.

(60) Already at this early date the conflict appeared among the Orthodox in America between the "Great Russians" and the "Little Russians" or

> "whose first action in my parish was to begin independent work and to introduce such rules which should only be introduced gradually over a period of time, but in no way in a parish which just united with Orthodoxy. Otherwise disorder would ensue, which was what happened... I had to act against such rash actions, and in the end Father Dabovich and the reader Zaichenko riled the people, and it was even easier for the latter to do it since he "urbi et orbi" had boasted of himself in front of people, that he was appointed to watch over me, and to send information about me..."(61)

Toth was amazed at the speed in which the coup occurred:

> "... even psychologically I do not have a clear view of the situation of how such a coup could happen during three weeks, but at the Fraternal meeting the people succeeded in the entire matter, those same people for whom I have sacrificed everything and who during the attacks of the Papists stood as strong as a wall, whom I have been protecting and saving, became so ungrateful... I was told to my face that 'we do not want the *Hungarian* as a priest anymore, — we need a Russian priest!'"(62).

It would seem that Toth was forced to take his leave of Minneapolis in such circumstances:

> "So I left Minneapolis and moved to Wilkes-Barre, and what happened there later was only the result of the preceeding events"(63).

The Wilkes-Barre parish was in a situation peculiar for the contemporary reader, but usual for the tempestuous ecclesiastical life of the period. It was enjoying the status of an independent parish, subjected only to lay control. It knew no other law, but that unto itself. It did possess a major problem. The parish was not recognized formally by the Roman Catholic hierarch of Scranton and refused jurisdiction to any of the priests. As a result, it could not be served by any of the Ruthenian Catholic clergy, who by then had banded together, into a rather obscure "Priest's Committee". They were unwilling to take upon themselves the canonical consequences of serving in such an outstandingly "independent parish", the legal control of which was entirely in lay hands.

"Ugro-Russians" like Toth. Actually Dabovich was not Russian at all. He was a Serb from San Francisco! See *Orthodox America*, p. 96.

(61) Letter of Toth to Nicholas, March 12, 1896, in SOLDATOW, p. 23.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

Since the news of Toth's Orthodoxy was widespread, he questioned the motives of the parish committee, when he received their original request:

> "I have to admit that this surprised me very much! What is Wilkes-Barre? — The future cathedra of the future Uniate biscup?... I thought, that this was either a joke, or some kind of misunderstanding; because of that I wrote a long letter [on 11 double pages!] to the curators: what is the Orthodox faith, what is the Uniate, asking them if they know, what they are doing? What is the reason for such action on their part? To this I received a reply by telegraph: "We know all of that, but come as soon as you can"(64).

(64) At the time of Toth's summons (November, 1892) the Wilkes-Barre parish was without a priest. Alexander Dzubay had served as the pastor there from the time of his arrival in America, during the spring of 1889, and had served the parish during the following two years. After this time, he left his former curate, Father Nicholas Sztecovics as his successor, but the latter remained in Wilkes-Barre only until June 1892. Thus, for almost half a year, the parishoners had been without the services of any priest of their rite, whatsoever. In this connexion the Parish Committee had written to the Priest's Committee, organized in order to provide priests for neglected churches and to insure these clergymen a proper livelihood. Nevertheless the Parish Committee would not accept the mediation of the Priest's Committee in deciding the fate of the parish and preferred to take the matter into their own hands, which they did when Toth was summoned.

The situation of the Wilkes-Barre parish was to become common enough among other Uniate parishes in the United States, during the next few years. It was the result ot the insufficient number of Ruthenian clergymen in America, as well as due to the complete breakdown of relations between the Ruthenian faithful and the American hierarchy and the chaotic conditions apparent among the Ruthenian faithful and clergy themselves. In Julius KUBINYI, *The History of Prjašiv Eparchy* (Romae, 1970), p. 140, is described a similar situation which occurred in Nanticoke, Pennsylvania, a few years later.

A Latin version of a letter written by Rev. Cyril Gulovics, OSBM, sent to the Bishop John Valyi of Preshov, dated Dec. 10, 1892, exists in the Archive of the Congregation for the Propagation of the Faith in Rubrica-*RUTENI*, Volumen 117, an. 1887-1906, Number 395. Gulovics speaks of those circumstances which have already been discussed as existing in Wilkes-Barre and fears for the fate of another parish — Osceola, Pennsylvania, also soon to become Orthodox: "Omnes talium proprio Curato carentium communitatum fideles proni sunt transire ad schisma similiter incolis parochiae Wilkes-Barre, qui non habentes proprium Curatum per D. Alexium Toth Parochum Minneapoliensem seducti ad schismaticos exstiterunt; et in quan-

Arriving in Wilkes-Barre on Dec. 3, Toth did not initially go to the parish house, perhaps fearing some sort of trick. Instead he rented a room at the local Hotel Wyoming. Michael Jevcsak, a parish council member, invited him to the presbytery. That evening, Toth spoke briefly to those present about the Orthodox Church. On Sunday Toth conducted services in the parish church. He preached an extremely anti-Catholic sermon, describing in vivid language the "evils of Uniatism". The sermon is an example of the propaganda of which Toth was a master and the content deserves to be quoted:

> "The next day, the fourth of December, during the service, after the Gospel, I, to considerably many gathered people, explained clearly in their native language, what is Unia, when and where it started, what kind of harm and what disaster it brought, for the Galician and Russian people in Hungary, how the Russian people were persecuted, how they were tortured, how the villain 'Hieromartyr' Josaphat Kuntzevich set fire to the churches, and killed people and for this the Papacy made him a saint; then, what is Orthodoxy? What does it teach? that only the Orthodox-Russian Church and faith can call itself redeeming, since it was preached and spread with Christ, by his Apostles and the Holy Councils, and the Holy Fathers: I showed that the supremacy of the Pope, his infallibility is a human invention; that he spoiled the symbol of the Creed, that the Roman teaching of 'immaculate conception of the Holy Virgin' — all this opposed the teaching of Christ and the Church, that 'indulgences' are foolishness, and have been invented to fill the Pope's pockets, and so on; only the sermon continued for more than an hour and a half!"([65]).

Our "homilist" concluded by informing the parish that he was allowing them three days in order to decide whether to follow him into Orthodoxy. Toth fails to explain how, as an acknowledged Orthodox priest, he celebrated for and presumably communicated church members who were still Uniate Catholics. Perhaps the service which he celebrated was not the Eucharistic Liturgy but some form of devotional office.

---

tum etiam Parochia Osceolensis a longiori tempore vacat, et fideles incipiunt patientiam suam amittere, nimiopere metuendus videtur similis gressus."

The quotation in the text is *From the History of the Orthodox Church in Wilkes-Barre*, apparently written by Toth himself, no date, translated in SOLDATOW, p. 79. (biscup = (Polish) biskup — bishop).

([65]) Ibid. pp. 79-80.

During the following three days, parish committee members supposedly took a formal survey questioning individual parishioners whether they were prepared to accept Orthodoxy, renounce the Union, and deed the church, parish house and cemetery to the Russian Orthodox Bishop. Toth does not reveal the actual results of the survey. Instead, he stresses that no coercion was used:

> "It was severely prohibited under oath to talk people into it or to say anything else"(66).

Yet Toth's account was written years later at a time when he was forced to defend his actions in a court of law. He might well have carefully shaded his account of these early events. He would have tried to mitigate the amount of persuasion and prompting, as well as the use of half-truths employed by his parish agitators in order to make Orthodoxy more palatable.

On Tuesday evening a meeting was again called in the parish house. Toth again questioned those present, whether they were willing to submit the parish spiritually and materially to the care of Nicholas:

> "Then the petition to the Orthodox Bishop in San Francisco was read, to the Most Reverend Nicholas, in the Little Russian language, which Michael Jevcsak explained in the Slovak language... To my question 'Did everyone understand everything?' they loudly answered: 'We understood!' 'Do you give the church, and everything else to the Orthodox Bishop of your own will, freely without force?' The answer was 'We give!'...
>
> After 15 or 20 minutes passed I returned, and again I asked, 'Do you want to give the church? Are you uniting with the Orthodox faith? Are you going to subordinate to the Orthodox Bishop? Did you think it over well?' 'We thought and we wish it so'... was the unanimous answer. 'Then sign the petition and statements about this!', I told them, and all curators, as the representatives of the church, two presidents of the fraternities, namely: Saint Peter and Paul, and Saint John the Baptist, signed it, and then put the church and fraternity seals on these documents: and the key of the church, as the sign of the surrender, was given into my hands by the head curator Andrei Pivovarnik with the words: 'I give to you our church and its property freely, by my own will and with the agreement of the entire parish!'"(67).

(66) Ibid. p. 81.
(67) Ibid.

On December 13, 1892, Nicholas of Alaska accepted the second Eastern Catholic parish into Russian Orthodoxy, again with Toth as pastor. The dedication of the church on July 9, 1893 coincided with the docking of Imperial Russian warships in the New York harbor. The sailors and their officers were on hand to sing the liturgical responses in the solemn ceremony. Nicholas himself served. The liturgical action, the surprise guests, and the presence of a bishop of their own rite created a lasting impression of the might of Imperial Russia in the minds of the Ruthenian emigrants. All of this managed to generate a certain amount of self-pride.

The loss of the Wilkes-Barre parish was reported to Rome by the two Ruthenian Prelates in Europe in the following terms in their letter of Feb. 28, 1893:

> "Novissime etenim iterum pervenit ad nos moestum nuntium super defectu ad Schisma Communitatis Wilkesbarrensis graeco-catholicae ex 2000 animarum numero consistentis ob defectum proprii Ritus Sacerdotis, et perquam metuendum, ne etiam reliquae seductae communitates perniciei tradantur"(68).

Unfortunately, the fears of the bishops were well founded. Later a significant number of the parishioners of the Wilkes-Barre church themselves seceded from the Orthodox movement. This caused a vicious court litigation, which eventually returned the parish church to the Catholics. Toth was free to construct his own church, dedicated on May 29, 1901. While the lawsuit dragged on, Toth managed to bring into Orthodoxy at least seventeen other parishes in Pennsylvania alone, as well as in New York, New Jersey and Illinois:

> "The Uniates with all their forces have been trying to destroy me, but even at that time I could help out by establishing parishes in Allegheny and Osceola and to bring people also in Bridgepot and also in New York so that at the present time there are Orthodox missions"(69).

Other Uniate priests in America accepted Orthodoxy at one time or another; directly or indirectly through Toth. Among them

(68) Letter of Valyi and Firczak to Prop., Feb. 28, 1893, AO, R. N. 395.

(69) Letter of Toth to Nicholas, March 12, 1896, in SOLDATOW, p. 24.

were Gregory Hrushka, Theophan Obuszkiewicz, Michael Balogh (the initiator of the Wilkes-Barre litigations on the Catholic side), Eugene Volkay, and Alexander Dzubay([70]). Only Toth remained Orthodox. The others became Catholics once again.

Reasons for Toth's success

The success of Toth's mission may be considered as emanating both from himself and from forces which existed at the time beyond his control. These aided him nevertheless in spreading Russian Orthodoxy, sometimes despite themselves.

Whether one agreed with Toth or violently opposed him, whether an individual personally liked him or hated him, it is undeniable that he possessed a magnetic personality and manifold gifts as a master of propaganda. His conscience did not prevent him from resorting to low forms of detraction and prejudice against a communion with which he had been affiliated. Although today his technique seems crude and banal one must recall his audience of quasi-illiterate and impatient laborers just off the soil. His propaganda brochure, "Where to Seek the Truth?" went through many printings in both its Russian and Slovak editions. The first edition alone was printed in 2000 copies distributed throughout the Ruthenian emigrant world([71]). Perhaps Toth's success story is rooted also in something very particular to himself — his own background. This was similar to that of his audience, albeit on a slightly raised niche of society.

It has been seen how his background also caused problems — witness the circumstances which forced him to leave Minneapolis. Yet this seems more of an isolated instance. His knowledge of the individuals among whom he lived and of their dialect helped him, rather than hindered him.

([70]) Gregory Hrushka and Theophan Obuszkiewicz were Galicians respectively from the dioceses of Lvov and Przemyśl. Alexander Dzubay, Eugene Volkay and Michael Balogh were Subcarpathians.

([71]) Several editions of the brochure were printed at various places in Europe, Vienna included. See the letter of Toth to Nicholas, Jan. — Feb., 1894, in Soldatow, p. 16 for details surrounding the publication.

In his own way, Toth was a "man of the people." Consequently, he was better equipped to relate to the emigrants whom he had served also at home in Europe than could a priest from Moscow or St. Petersburg. He knew how the Byzantine Rite Christians of Hungary clung so tenaciously to their particular usages in church chant and liturgical practice. Thus he discouraged the introduction of other traditions of a more Oriental tinge. Likewise Toth did not shirk from translating his brochure into Slovak so that it would reach a larger audience, since a vast number of the emigrants could not understand the "Russian" of the original(72).

The Wilkes-Barre incident has been included in this study since it demonstrates the method which Toth used to sway parishes already contemplating the move to his side. The question remains regarding the use of coercion employed, if not by Toth, then by members of the parish council, to accomplish the transition. The Ukrainian author Osyp Krawcheniuk speaks of the Orthodox agitators as merely isolated individuals(73). This author feels that the majority of parish members knew nothing at the time of transition. According to him they ralized it only much later. This would seem to directly contradict Toth's account of events. The truth lies somewhere between the two extremes. The great majority of emigrant parishioners possessed neither full knowledge of the situation, nor were they in total darkness. A study by the Orthodox author Keith Russin shows how little the emigrants understood of concepts, such as "Catholic" "Papacy", "Union", "Orthodoxy", "Immaculate Conception"(74). All of these were repeatedly used by Toth in his dia-

(72) Actually a melange of Russian and Old Church Slavonic. The title reads *Gde iskati pravdu?* Another variant with more Slovak overtones: *Kde treba iskati pravdu?*

(73) KRAVČENJUK, p. 179: "Even those members of the church committee who summoned Toth to Wilkes-Barre (Michael Jevcsak, the brothers John and Andrew Pivovarnik and others) and the overpowering majority of the parishioners of the church did not know about Toth's transition to Orthodoxy. They realized this only when he began the movement for Orthodoxy in their church and insisted on subjecting all church property to the Russian bishop..."

(74) Keith S. RUSSIN, *Father Alexis G. Toth and the Wilkes-Barre Litigations, St. Vladimir's Theological Quarterly*, XVI (1972), pp. 144-147. While most of the parishioners were in the dark regarding the actual dogmatic differences between Orthodoxy and Catholicism and many of the Ruthenian

tribes. The emigrant understood much more clearly the idea of "our faith and religion". He longed for the day when the community would be supplied with a steady parish priest. There is no question that the actual details of the transition in Wikes-Barre were implemented by Toth and his inner circle of church committee members, that realized the difference. Frustrated by the negative attitude of the American bishop, the majority was anxious to avail themselves of a priest "of any kind". The only requirement was that he celebrate in "their way." Thus they accepted Toth and the orthodoxy he represented without complaint. Their resoluteness on behalf of their newly found faith was, unfortunately for Toth, doubtful. When complications arose disillusionment set in. Many of the parishioners felt that their situation had really not improved. They recalled the Uniate priest Michael Balogh and once again declared themselves Catholics. The example of the Wilkes-Barre parish is invaluable since it reflects similar cases in the parish life of the Ruthenian emigrants.

It can be gathered that the success of Toth's mission did not stem solely from the magnetic force of his personality — as great as that may have been. His secret lay in two factors outside of his control. The first, as Orthodox authors themselves admit, was bound up in the confusing conception which the early emigrants had of their religious and national identity[75]. The emigrant equated religious and national identity. Nationality was revealed in the particular ritual observance which he had known from childhood. The emigrant's religious faith was likewise made manifest in the outward rites of the Eastern Catholic or Orthodox Church. Betrayal of the rite meant loss of his primitive sense of national identity.

The second reason for Toth's success lay ironically in the hands of those who had embittered Toth for life against the Roman Cath-

---

priests could not understand the complexities of their canonical situation vis-à-vis the American hierarchy, it is one of the supreme ironies in this history that the same can never be said of Toth. Regarding Toth's grasp of his situation in America, still before his conversion RUSSIN, (see note, 74) op. cit. p. 133 had this to say: "Father Toth knew well that he could function as a priest under the jurisdiction of his bishop in Europe, but being a specialist in Canon Law, he also knew that his complete independence vis-à-vis the American hierarchy was quite irregular."

(75) Ibid. especially p. 148.

olic Chuch — the American hierarchy. Their insensitivity regarding the problems of the emigrants and their clergy helped to orient Toth and the others toward Orthodoxy. Certainly the plans of the American bishops to counteract the action of Toth were no panaceas. It is to an examination of the longer term reaction of all the various Catholic groups to the action of Toth that we now turn.

Responses of the Ruthenian emigrant clergy

Toth describes the immediate reaction of his confreres, when the news of his defection and missionary activity spread, with biting sarcasm:

> "... all this didn't give any peace to the enemies of Orthodoxy — to the stupid Uniate ksendzes — especially because at the same time as the people in Wilkes-Barre, the Uniates in Pittsburgh, Allegheny, and Osceola started to move for unity with Orthodoxy: this frightened the ksendzes and they started to counsel among themselves, *but they* could not find a reason to seize upon!... They ran around Washington around Baltimore, by the Papal delegate, along the Cardinal and along the biscup's entrance halls, and assured them, that the schism threatened to swallow 'Unia'!... But what can be done? According to reports it was decided first, that they will make a report to our Federal Government, that the 'schismatics' — horrible to say! in their churches are praying for the Russian Czar!... and they forget, that they are not in Austria but that they live on free American soil, and that here with such fears there cannot be put 'fear to the Liakhs' and that nobody can be proven committing 'Hochverrat'!... Nothing can be proven and they would only make themselves look silly"(76).

In spite of obvious exageration, Toth was right about the petition to the Apostolic Delegate, which is extant in the archive of the Sacred Congregation for the Eastern Churches.

The emigrant clergy manifested their fears and negative reaction to Toth's move in their supplication of 1892. They mention the action of "Orthodox missionaries" among their people, who with promises of money and ritual integrity, are attempting to draw the Eastern Catholics into the "web of schism":

(76) *From the History of the Orthodox Church in Wilkes-Barre*, Soldatow, p. 82. (ksendz = (Polish) ksiądz — priest, Liakh = (Russian) Ljax — Pole.)

"Jam si videbit populus iste, uti cum dolore hoc significamus, loco uno /Toth Alexius dioecesis antea Eperjesiensis unitus catholicus presbyter cum tota communitate in Minneapolis, Minnesota ad schisma transivit/ etiam vidit unum alterumve factum magnanimitatis si videbit a Schismaticis et praestari quod pollicentur — tunc proh dolor! fateri debemus venient tempora nec a Te Eminentissime, nec a nobis miseris desiderabilia, tunc populus iste ignarus oculis quae videt iis credens nationalitatis tutelam... consuetae disciplinae integritatem, matrimonium ergo clericorum ante ordines, — anhelans nunquam nobiscum colloquetur, derelinquet nos, transibit ad castra schismaticorum — enuntiabitque nobis habere nos libertatem sive ad patriam revertendi, sive cum ipsis ad schisma transeundi"(77).

Yet at times the attitude of individual priests was contrary and changeable as the wind. Some, frustrated by later events, followed Toth into Orthodoxy. If the Russophile editor of some of Toth's correspondence can be taken at his word, some actually sent letters of congratulation, praising Toth for his "courageous step"(78). The attitude of the Galician priest Gregory Hrushka is noteworthy. Always somewhat unstable, Hrushka in 1891 addressed a stern reprimand to Toth, reviling him for having "forgotten his nationality"(79). Yet in a later letter he revealed to Toth that:

"The martyrdom of our people for the sake of Orthodoxy is well known to me. In my heart, I was and will be Orthodox"(80).

By December 17, 1893, Hrushka had taken the final step and followed Toth into Orthodoxy...

"It is finished. Today I publicly revealed in church that I am an Orthodox priest and throw the gauntlet to the Hungarian falsifiers and to everything Latin. Now I sit upon this rocking deck and am aware of what a storm is brewing!"(81).

(77) Letter of Ruthenian Priest to Prop., January, 1892, AO, R, N. 618.

(78) Koxanik, *Podderžka dobrago namerenija*, in *Načalo*, p. 491.

(79) Letter of Hrushka to Toth, 1891, in *Podderžka dobrago namerenija, Načalo*, p. 492. Hrushka's unstable character is testified by the pile of correspondence regarding him and his unfortunate marital situation found in the Archive of Propaganda. Hrushka left for America without the permission of his bishop and in spite of his express prohibition. Politically Hrushka was Ukrainophile, yet his conception of nationality was by no means developed.

(80) Letter of Hrushka to Toth, no date, ibid.

(81) Letter of Hrushka to Toth, December 17, 1893, ibid. Hrushka joined

Hrushka returned to the Catholic Church. So did the others. The Orthodox parishes of the future would be staffed with priests from Russia or with the sons of the former Uniate laity.

The immediate reaction of the emigrant clergy to Toth's decision was the convocation of a priest's conference similar to the one held in Wilkes-Barre in 1890. This time it took place in Hazleton, Pennsylvania. Naturally Toth was not among those present. Throughout the meeting an antipapal and anti-American Roman Catholic attitude prevailed(82). Fourteen of the emigrant priests took part. They ruled to prepare an ultimatum to be sent to the Holy See demanding their own bishop and the right of married clergy to function in the United States. However, no such ultimatum can be found in the records of Propaganda. It may refer to the supplication signed by five of the emigrant clerics and forwarded to Propaganda the following year. It is also possible that the proposed "ultimatum" was in reality a memorandum, written with the collaboration of the members of the council and delivered to the Apostolic Delegate(83). An important result of the memorandum was the appointment of Nicephorus Chanath(84) as mediator and spokesman for the Ruthenian priests before the Latin hierarchy of the United States. Chanath had already delivered speeches in Latin during sessions of the meetings of the American archbishops, explaining in detail the

---

the Orthodox Church as the first Galician Uniate priest to do so, in December of 1896, and drew the parish of Old Forge, Pa., with him. While Hrushka was always an unstable character, he was also a talented newspaper writer and editor, and with his departure to Orthodoxy, the Ruthenian clergy lost a talented propagator and polemicist for their cause. Hrushka later returned to Europe, and was given an Orthodox parish in the Russian Ukraine. Later. he once more returned to Galicia and died there once more as a Uniate. Theophan Obuszkiewicz, another Galician priest, had a similar history.

(82) John Slivka, *Historical Mirror: Sources of the Rusin and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America: 1884-1963*, Brooklyn, New York, 1978, p. 8, gives a translation and account of the meeting. For original text and commentary see Koxanik, *Podderžka dobrago namerenija*. in *Načalo* pp. 492-493.

(83) This document is found in the Archive. Unfortunately, a lack of space prevents doing justice to a review of this document in this article.

(84) Nicephorus Chanath was a Subcarpathian priest. He probably arrived in the United States in 1891. In 1892 he was parish priest in Passaic, New Jersey.

plight of his co-nationals. He, along with two other priests of his rite, formed the shortlived "Priest's Committee", which tried to supply parishes with pastors and guarantee them a salary. Due to unsurmountable difficulties, Chanath was forced to resign in 1896.

However, a — more important decision was made at this Hazleton Meeting:

> "It is noted that the Greek Rite Catholic clergy objected to all the Latin Rite opposition, but decided not to follow the footsteps of Fr. Alexis Toth. Their earnest prayers still remained a voice in the desert" (85).

Through this decision the clergymen, loquacious, quarrelsome and weak-willed as so many of them were, determined to continue their fight for recognition from within the Catholic communion.

Responses of the Ruthenian Bishops

The reactions of the Ruthenian Bishops to the action of Toth were tinged with a mixture of regret and fear.

Both these sentiments are aired in the common pastoral letter of both Subcarpathian hierarchs, directed to the priests and faithful of their rite in America and sent to Propaganda for inspection in February 1893.

Wishing to comply with the requirements of Propaganda and pacify the Ruthenian laity, the Bishop of Preshov instructed his faithful to:

> "... obtemperare vestris propriis curatis animarum, si tales praesto sunt, et si tales non haberetis, convertitis vos in spiritualibus vestris necessitatibus ad sacerdotes Romano-Catholicos" (86).

The action of Toth is squarely condemned. He is accused of leaving Preshov for America to avoid paying his debts. These amounted to several thousand Austrian florins. Perhaps they were accrued during his service as chancellor under the administration of

(85) Slivka, (see note 82.) op. cit., p. 8.

(86) Pastoral letter of Valyi and Firczak to the Ruthenian Faithful in the United States, Feb. 28, 1893, AO, R, N. 395.

Valyi's predecessor. Likewise, he has taken lightly his obligation to obtain jurisdiction from Archbishop Ireland, while still a Catholic:

> "Etsi enim palam semet (Toth) bonum sacerdotem et honestum hominem monstravit, in occulto tamen talem vitam gessit, ut ille contraxerit plura millia florenorum debita, quae nec modo sunt reluta. Quando Americam pervenit, etsi diserte eidem demandatum fuerit, ut semet Episcopo Romano Catholico praesentet et gratiam ejusdem acquirere omnibus viribus suis conaretur, ille hoc saltem obiter peregit; quinimo in obversum sui juramenti occasione suae ordinationis eliciti denegavit obtemperantiam canonicam suo Ordinario quaesivit sibi alterum juxta proprium gustum superiorem"([87]).

In light of what we know about Toth's troubles with Ireland and also Valyi's position taken in defence of Toth, revealed in the hierarch's previous letter to the Holy See, the latter charge seems inexplicable. Toth may well have not enjoyed the best of relationships with his hierarch since he seemed to have had resigned his chancery position upon Valyi's accession. However, we can only hazard a guess at the real motivation behind Valyi's insinuations.

Be that as it may, the faithful are strongly admonished to beware of Toth:

> "... ab illo infelici et aberrato sacerdote, tamquam a summo malo"([88]).

His ministry is declared both heretical and schismatic, and his action "... a nobis nulla et irrita declaratur."([89]) Moreover, Toth has ceased to function legally as a priest, since he "desinuit esse filius unicae salvificae religionis Catholicae"([90]).

The bishops felt justified in using such harsh words.

They feared that the whole of the emigration would be lost to the Catholic Church:

> "Timeo ne cum maxima parte immo omnibus gr. ritus in America viventibus et in futuro illuc emigraturis idem eveniat. In casu enim identitatis linguae liturgicae et ritus ecclesiastici, non vigilantibus pastoribus propriis lingua hac callentibus et in ritu eodem peritis, sub protectoratu regiminis potentissimi Imperii Russici, pluribus iam episcopis schismaticorum in America agitantibus et pecunia asseclas suas in ec-

([87]) Ibid.
([88]) Ibid.
([89]) Ibid.
([90]) Ibid.

clesiis et scholis erigendis munificentissime sublevantibus: vel facillime procreatur fructus hic Ecclesiae catholicae perniciossimus"(91).

It is interesting to note, in deference to those who would promote the idea of a striking difference in liturgical forms in use among the various groups of Byzantine-Slavs, that the prelates of yesteryear, Sembratovych, Valyi, and here Bishop Firczak of Mukachevo noted a similarity of liturgical forms. They spoke of the danger that the Catholic emigrants might be drawn into the Orthodox camp, since both sides made use of a common "liturgical language and ecclesiastical ritual"(92).

It is true that the bishops feared the loss of the emigrants in America. At the same time, however, they were preoccupied with more dire consequences. They were wary lest the seeds of dissension sown in America be blown accross the seas and take root in Europe:

> "Sed ponamus casum, quod schismaticis reapse successerit quosdam a religione catholica avellere, quid erit tunc, si hi domum reversi inter populum fidelem hinc inde dispersi, paratos adusque fideles molestare et ad deficiendum ad schisma persuadere perrexerint? Qualis hic nova adhuc inaudita situatio, et quales dissensiones et confusiones possunt oriri?"(93).

In the Carpathians the danger factor increased, since Russia itself was not distant. Even the Slavs of Latine Rite, discontent with centuries of authoritarian Magyar rule, might evince interest and be drawn into the rebellion:

> "Pernicies vero haec eo magis timenda est, nam plurimi emigratorum tribus quatuorve expletis annis in Hungariam revertere solent, qui in America schismatico forte repleti animo, hic domi in vicino ingenti Russorum Schismaticorum Imperio, omnium graeci immo etiam latini ritus labii slavici fidelium fermentum evadere possunt, 'Et erit novissimus error peior priore'"(94).

(91) Letter of Firczak to Prop., Sept. 19, 1892, AO, R, *Relazione*.

(92) On Julius Firczak (Gyula Firczák) Bishop of Mukachevo (Munkács) in the Kingdom of Hungary from 1891 until 1912, see Athanasius PEKAR, OSBM, *The Bishops of the Mukachevo Eparchy*, Pittsburgh, Pa. 1979, pp. 50-54.

(93) Letter of Valyi to Prop., Sept. 29, 1891, AO, R, *Relazione*.

(94) Letter of Firczak to Prop., Sept. 19, 1892, AO, R, *Relazione*.

Faced with these alternatives, the Subcarpathian bishops continually pressed for the establishment of the Apostolic Vicariate, which they hoped would in some way restore order to the troubled situation. Likewise they asked repeatedly that the married clergy might be allowed to work freely in the United States. Thus, they hoped that parishes would be supplied with Catholic priests, and not be forced to look for clergy outside of the Roman Communion.

Regarding their apprehensions as far as Europe was concerned, the bishops were accurate prophets. An Ukrainian author describes the situation, which soon erupted:

> "In the meantime, the anti-Catholic and dissident movements in the Carpatho-Ukraine were aroused by the Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholics who had returned from the United States and had brought with them the Russian propaganda material and the booklet of Father Toth. And at the same time, Russia again turned her attention to Galicia and the Carpatho-Ukraine to promote her imperialistic policy in Central Europe"(95).

Of course, the author is describing a situation which occurred only gradually and spread especially in the period directly preceeding and during the First World War(96). The Bishops in their pastoral letter had been careful to admonish their faithful not to join the Orthodox

(95) Basil BOYSAK, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine* (Toronto/New York, 1963), pp. 170-171. The Orthodox neophytes in America even attempted to financially assist their co-religionists in Europe. In 1905 they collected 600 dollars and sent it to the village of Bečerov in today's Eastern Slovakia to build a new Orthodox church. The donation was returned to the senders by the Hungarian government. See Michael LACKO, *A Brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-Slavonic Rite, Slovak Studies*, III (Rome, 1963), p. 212, and KUBINYI, (see note 64) op. cit. p. 140.

(96) Nevertheless it seems that Russian interest in the possibilities of how the situation in America could be used in spreading Orthodoxy in Galicia and Subcarpathia began earlier than this period. The well known Konstantin Pobedonostsev (1827-1907), Oberprokuror of the Holy Synod from 1880, himself expressed interest: "There were only 17.000 Church (Russian Orthodox) members in the United States in 1889, but Pobedonostsev considered mission work there of considerable importance. He was particularly eager to convert Uniates who had emigrated from Galicia to cities such as Pittsburg and Chicago, in part because this might assist his campaign among the Uniates in Galicia, the Carpatho-Ukraine, and Russia itself." See Robert F. BYRNES, *Pobedonostsev, His Life and Thought* (Bloomington, 1968), p. 218.

Movement in America, since as Orthodox they might be prevented from returning home(97). Still more seriously they might be subject to legal penalties of a very unpleasant nature should they again take up residence in Hungary. Nevertheless the propaganda brochure of Toth in its dual edition was to find fertile soil and an eager reading public in the homeland. Religious ferment was to begin in the Maramarosh district of Subcarpathia and grow in impact under the secret direction of Count Vladimir Bobrinskoy, president of the Galician-Russian Society. It expanded in momentum with the participation of the zealot missionary and former Catholic, Alexis Kabalyuk, who was ordained priest in America and in 1911 received faculties from the Serbian Orthodox jurisdiction based in Sremski Karlovci.

The Subcarpathian hierarchs had judged correctly that Pandora's box had been opened in Minneapolis, Minnesota. The next generation in the homeland was to pay a heavy price in terms of religious strife foreshadowed in the American experience.

Responses of the American Bishops and the Roman Congregation

From the very beginning, the American Roman Catholic Hierarchy claimed to be ignorant of any possible danger resulting from the chaotic conditions in the Ruthenian parishes. Neither did they accept as valid the eventuality that they might opt for Orthodoxy. Warned in a letter of Sembratovych of a future move to the Orthodox camp, Ireland nonchallantly responded to Propaganda, writing that:

> "Verum ejusmodi sacerdotes schismatici in America non sunt. Illi haec regio ignota est"(98).

Little did this progressive and far-sighted hierarch realize that the Catholic Church, throughout the next decade, would lose parish after parish to this "non-existent" group.

(97) Letter of Valyi and Firczak to the Ruthenian Faithful, Feb. 28, 1893, AO, R, N. 395.

(98) Letter of Ireland to Prop., March 17, 1888, AO, *Lettere riferite nei Congressi Generali — 1884-1892*, N. 1540.

When the axe fell in the form of Alexis Toth's exodus from the Catholic Church, the Archbishop was naturally upset and wrote a letter of appeal to the Sacred Congregation(99). Still he placed all the guilt of the defection of the Minneapolis community and its pastor squarely on the heads of the Ruthenian priests. As far as he was concerned they were always a rebellious lot, who took pride in their independence from legitimate authority.

By January 1893 the Wilkes-Barre parish had also become Orthodox. Still the American archbishops remained adamant. They made light of the fears of Nicephorus Chanath, who spoke of the precarious situation of the Ruthenian parishes at one session of their 1892 meeting. Deploring the disobedience of the Ruthenian clergy, Archbishop Michael Corrigan(100) of New York wrote of the situation and the speech of Chanath:

> "At quid de timore schismatis a rev. Chanath asserti? Erit-ne effectum habiturum? Hac in re, cui maxime ut attendendum notanda haec sunt. Certe Episcopus Schismaticus operatur pro schismatica ecclesia dilatanda, et forsan, capta occasione citati decreti, validiores nunc temporis evolvit vires ut fideles ad schisma perducat, attenta praesertim pecuniae copia quam Gubernium Russiae eidem concedit: sed timeo hanc schismatici Episcopi actionem, saltem negative, esse accensendam sacerdotibus catholicis graeci ritus uxoratis: et firmiter teneo cum aliis Episcopis assertum schisma esse habiturum effectum tantum in casu in quo sacerdotes uxorati Episcopo schismatico positive favorem praestabunt"(101).

Having accused the married priests of being prime agents in the trouble and quasi-schismatics themselves, Corrigan goes on to bid the Congregation to recall all the married clerics and replace them with celibates.

(99) Letter of Ireland to Prop., May 20, 1890 (?), AO, R, *Relazione*.

(100) On Michael Augustine Corrigan (1839-1902) Archbishop of New York, see Robert EMMETT CURRAN S. J., *Michael Augustine Corrigan and the Shaping of conservative Catholicism in America 1878-1902*, New York 1978. Corrigan was head of the conservative party among the American bishops. He opposed Archbishop Ireland and other "liberals" on several key issues: Irish nationalism, the membership of Roman Catholics in secret societies and Catholic education. Neither did he agree with Ireland's Americanization program. Nevertheless he did share Ireland's views on the Ruthenian problem.

(101) Letter of Corrigan to Prop., Jan. 18, 1893, AO, R, N. 206.

By the end of 1892, Propaganda was itself attuned to the danger of the possible defection of a major part of the Ruthenian faithful. It had become the recipient of the letters of Polish emigrés in America, describing first hand the action of Toth and the activity of the Russian Mission. These letters expressed very emphatically the fear that:

> "le sue velenose reti [of Nicholas and the Russian mission] tra gl'ignoranti e semplici sloveni [read Slovaks] e i poveri lituani, tra i quali ultimi si sente già qualche sintomo di separatismo patriottico, da cui mediante un'abile agitazione nascerebbe una separazione dalla Chiesa Cattolica"([102]).

Valerian Przewlocki, the Superior General of the Redemptorist Order, had forwarded these letters to another Pole, Cardinal Ledochowski, at that time the Prefect of the Roman Propaganda([103]). Przewlocki's letter strongly impressed the Congregation. While he was not free from national bias, he was equipped with a penetrating insight into the problematics of nationality and rite:

> "Mi sia permesso inanzi tutto osservare che essendo di non più di 40 anni risvegliata per motivi politici la nazionalità rutena, la quale non possiede storia che potrebbe metterla tra le nazioni civili, ha preso nondimeno tanto sviluppo, se non naturale almeno fittizio, per guisa che oggidi' è identificata assolutamente col suo rito slavo che si considera forte e potente... Onde per conservarlo [the rite] in questa sua purità intangibile abbracceranno piutosto lo scisma che soffrire la minima lesione nel loro sentimento, o 'rito nazionale'([104]).

It is interesting to note how well the Polish Przewlocki was capable of grasping in a nutshell the core of the problem uniting rite and nationality in the Eastern Churches. This was a concept which

([102]) Letter of Pawlicki to Prop., April 2, 1892, AO, R, N. 563.

([103]) On the life of Miescysław Halka Ledóchowski, see W. KLIMKIEWICZ, *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki, 1822-1902*, 2 vols Cracow 1938-1939. Born in Górki in Austrian Poland, he was named in 1866 archbishop of Gniezno-Poznań. Ledochowski's defence of Polish Catholicism led to difficulties with the Prussian government. Created a cardinal in 1875, he resigned his archbishopric in 1886. He became Prefect of the Propaganda in 1892. During the time of his Prefecture, Ledochowski expressed his opposition to the efforts of the Holy See in reaching an understanding with Russia.

([104]) Letter of Przewlocki to Prop., April 26, 1892, AO, R, N. 56.

Ireland and the other American bishops seemed unable to understand. Surprisingly they too were descendents of a people which had depended equally on religious and national identity (but not ritual!) in its own fight for survival. In spite of his insight into this central issue, Przewlocki was no proponent of satisfying the Ruthenian demands for a bishop of their own. Neither did he suggest allowing the married clergy a free hand. He comments:

> "... mi sembra [necessario] prima di tutto soddisfare a questa gente, in quanto è possibile, e giusto, nelle loro aspirazioni religiose intimamente unite col loro rito; tanto più che i Vescovi degli Stati Uniti di America sono pronti ed anzi molto inclinati a favorire, per quanto fosse possibile, questi desideri dei buoni Ruteni [sic!]"([105]).

The Superior General continued his letter recommending the replacement of all fifteen of the priests, at that time in America, with religious of the same rite. In his opinion the married secular clergy had not demonstrated enough apostolic zeal in the mission. This policy gained a foothold in Propaganda. The Congregation recommended it, although in a mitigated form. In letters to the Ruthenian and to the American bishops it asked for the exclusive and gradual recall of all married priests then in America. The problem remained both in Europe and America that available celibates were few and far between ([106]).

At the same time Propaganda was forced to weigh Ruthenian request for a bishop or Apostolic Vicariate for America and the demands of the American hierarchy for exclusive jurisdiction over all national groups in the United States. The response of Propaganda to the Ruthenians was mostly negative. The matter was discussed with reference to the ninth canon of the Fourth Council of

([105]) Ibid.

([106]) First of all, there were hardly any celibate Ruthenian priests in the United States. In 1891 a list reports ten priests in America. Two of these were celibate, one a Basilian monk. The others were married or widowers. In 1892 there were fourteen priests in America. Three of these were celibates. An even greater problem was that even in Europe, especially in Subcarpathia, celibates were comparatively rare (in Mukachevo Diocese in 1892 only 33 out of 500 priests). Moreover most of the celibates occupied key positions in the diocese or were unwilling to volunteer for the American mission. In Mukachevo the bishop was himself a widower!

the Lateran([107]); the canon being advanced as a negative argument against the idea of separate jurisdiction for the Ruthenians.

Involved in these matters, the Congregation may have been taken unawares by the most stringent request of the American bishops aired so far. This request was addressed to Propaganda at the end of 1894 when Ruthenian parishes, one after another, were becoming Orthodox. James Cardinal Gibbons of Baltimore wrote to the Congregation after the annual meeting of American archbishops held October 10, 1894([108]). In his letter of December 15, 1894 the cardinal rejected the arguments for an Apostolic Vicariate and married clergy as a matter of course. Concluding his letter, Gibbons asked a weighty question: "Should the Latin Rite only be exclusively observed in the United States?"([109]). Such a solution could have been seen as a viable possibility since the committee elected to deal with the Ruthenians was composed of archbishops, all inimical to the use of other rites besides the Latin in the United States. On the committee were Patrick John Ryan of Philadelphia([110]), Michael Corrigan of New York and John Ireland. Ireland had as early as 1888 enter-

([107]) This Canon of the Fourth Lateran Council was used by Propaganda in its correspondence with the Ruthenian and American bishops as an argument against the establishment of a separate jurisdictional structure (Apostolic Vicariate) for the Ruthenians in America. The canon in question had been promulgated by Pope Innocent III after the sack of Constantinople by the Latins. It was intended as a means of restoring order in the ensuing jurisdictional chaos. The canon prohibits a single city or diocese to have more than one bishop.

([108]) On Cardinal Gibbons, see John Tracy ELLIS, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore 1834-1921*, 2 vols, Milwaukee 1952. In 1877 he became Archbishop of Baltimore and in 1886 he was created a Cardinal. In this capacity Gibbons served as dean of the American hierarchy and ranking prelate of the American Church. Like Ireland Gibbons was also involved in the disputes between the Irish and German parties in the American Church, as well as in the Americanization controversy.

([109]) Letter of Gibbons to Prop., Dec. 15, 1894, AO R, N. 3091.

([110]) On Patrick John Ryan (1831-1911), see J. L. J. KIRLIN, *Catholicity in Philadelphia*, Philadelphia 1909; R. J. PURCELL, in *Dictionary of American Biography*, XVI (New York 1935) pp. 263-264. Archbishop Ryan's attitude towards the Ruthenians was negative. He sent several letters to Rome complaining of them. When Ruthenian priest John Volansky presented himself to Ryan in 1884, the archbishop refused to receive him in audience. Instead Volansky was met by the Vicar General who refused him jurisdiction.

tained in his letters the idea of the passage to the Latin Rite of all the emigrants(111).

Propaganda was aware of the fact that by asking this question Gibbons hoped for the obliteration of ritual differences as a step conducive to the proclamation of the exclusive rights of the Latin rite on American soil and the consequent total jurisdictional rights of the American bishops over the Ruthenian emigrants. It also realized the consequences of such a decision. On this point it refused to give in to the American bishops. The Congregation understood that the American hierarchy was asking it to turn its back on the traditionally benevolent policy of the Popes towards the Eastern Churches. Cardinal Prefect Ledochowski responded negatively to the American bishops:

> "... la risposta a tal dubbio è già nota all'Eminenza Vostra, che perfettamente conosce quali siano le decisioni e gli intendimenti della S. Sede intorno a questo punto. Sebbene il rito adottato negli Stati Uniti sia il latino, ciò non impedisce che qualora si verifichino le note condizioni, venga altresi permesso l'esercizio dei varii riti orientali approvati e riconosciuti dalla Chiesa la quale desidera che siano soddisfatte le giuste e legittime esigenze di tutti i suoi figli specie in ciò che riguarda la professione esterna del culto cattolico"(112).

This decision created a precedent which, in spite of many future difficulties, would guarantee the survival of ritual difference for the Ruthenians in the United States in the future.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Konstantin SIMON S. J.

(111) Letter of Ireland to Ryan, Jan. 12, 1888, AO, R.
(112) Letter of Prop. to Gibbons, Dec. 21, 1894, AO, R, N. "Protocollo" 3091.

P. ANTOINE LAMBRECHTS O.S.B.

Conciles, diocèses et évêques des Vieux-Croyants de Belokrinica, entre 1898 et 1928 (*)

Le but de cet article est de présenter les décisions conciliaires de l'Église des Vieux-Croyants russes de Belokrinica([1]) entre 1898 et 1928 et d'étudier surtout celles qui concernent les diocèses (leur création, leur changements de nom ou de superficie, leur disparition parfois, etc.) et les évêques (dates principales de leur vie, leur diocèse et leur titre, les événements principaux de leur épiscopat). Ainsi avons-

(*) *Abréviations employées*:
CMRS: Cahiers du monde russe et soviétique
O.St.: Ostkirchliche Studien
Post.: Postanovlenija Osvjaščennych Soborov Staroobrjadčeskich Episkopov (contenus dans le recueil *Lieb L a 63* de la bibliothèque Fritz Lieb à Bâle. Voir *infra*, pp. 430-434 et annexe 2)
St.M.: Staroobrjadčeskaja Mysl'
St.V.: Staroobrjadčeskij Vestnik
Vestnik SS: Vestnik Svjaščennogo Sinoda Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi (= la revue officielle des «Obnovlency» dans les années Vingt).

Toutes les dates des documents conciliaires, même celles d'après 1917, sont selon l'ancien calendrier (calendrier julien). Par rapport au calendrier grégorien il a un retard de 12 jours au XIXe siècle et de 13 jours au XXe siècle.

([1]) Il s'agit de la hiérarchie «russe» autour de l'archevêque de Moscou, devenue autonome par rapport au métropolite de Belaja Krinica (en Bucovine, Roumanie) en 1861. Concernant l'origine de l'autonomie de l'archevêché de Moscou, voir les documents conciliaires publiés dans le *St.V.* 1 (1905) pp. 33-46. On parlait ainsi de l'«avstrijsko-rumynskaja oblast'» du métropolite de Belokrinica et de la «rossijskaja oblast'» de l'archevêque de Moscou (*ibidem* p. 28).

OCP 54 (1988) 429-479

nous voulu offrir une base sûre, bien que limitée et avec d'inévitables lacunes dues à la carence ou l'inaccessibilité des sources, en vue d'une étude ultérieure de la vie ecclésiale des Vieux-Croyants durant cette période. Il nous semble, en effet, que non seulement un travail de ce genre n'a jamais été fait, mais que les documents que nous employons ici ont été négligés ou ignorés par la majorité des historiens de cette époque. Nous voulons donc d'abord être utile : l'intérêt de ces pages ne sera perçu qu'à partir de la vie concrète qui se cache encore derrière les dates et les noms.

Le texte sera divisé en trois parties d'inégale longueur. La première présente le recueil des décisions qui a été à notre disposition et discute les raisons de ses lacunes, les circonstances des conciles et des questions de chronologie. La deuxième partie part du grand tableau chronologique de tous les diocèses et de leurs évêques entre 1898 et 1928, que l'on trouvera en annexe. Les régions particulièrement complexes font l'objet de trois paragraphes distincts: l'Ukraine (§ 1), la Sibérie (§ 2) et le Nord (§ 3). La troisième partie est la plus longue: c'est une liste de tous les évêques rencontrés dans nos documents avec leur titre et les principales dates de leur vie épiscopale. Certains évêques ont été présentés plus longuement en raison de leur influence ou de leur importance. Nous avouons que d'autres l'auraient aussi mérité.

I – Les postanovlenija et les conciles

Le volume «*Lieb L a 63*» de la bibliothèque slave Fritz Lieb à Bâle[2] est un recueil de près de trois cent cinquante pages contenant les décisions (*Postanovlenija*) des conciles que tenait presque chaque année la hiérarchie russe des Vieux-Croyants de la juridiction de

(2) Sur cette bibliothèque très riche, intégrée actuellement à la bibliothèque universitaire de Bâle, voir la présentation de Fritz Lieb lui-même: *Die russisch-slawische Bibliothek Lieb in der Universitätsbibliothek Basel*, in: Lieb, F., *Sophia und Historia. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte*, Zürich, 1963. Nous tenons à remercier ici le Dr. Helena Kanyar, responsable de la Bibliothèque Lieb, pour sa généreuse disponibilité lors de notre visite à Bâle.

Belokrinica entre 1898 et 1928. La première partie, couvrant les années 1898 à 1912, fut publiée en une seule fois en 1913 à Moscou par le «Conseil de l'archevêché vieux-croyant de Moscou» et porte le titre *Postanovlenija Osvjaščennych Soborov Staroobrjadčeskich Episkopov 1898-1912 gg.* Les *Postanovlenija* des années suivantes furent publiées en fascicules séparés après chaque concile[3]. Des années 1917, 1922 et 1928, toutefois, notre volume ne contient pas une édition imprimée mais seulement dactylographiée[4]. Le recueil, ou au moins sa première partie, était l'exemplaire personnel de Gerontij Lakomkin, évêque vieux-croyant de Petrograd et Tver' à partir de 1912, et de Jaroslavl' et Kostroma de 1942 jusqu'à sa mort en 1951[5].

[3] Ils portent en général le même titre avec de légères variantes. Ainsi de 1925 à 1927: *Postanovlenija Sobora svjatoj Drevnepravoslavnoj Cerkvi Christovoj v Moskve (Staroobrjadcev priemljuščich Belokrinickuju ierarchiju).*

[4] On pourrait penser que les *Postanovlenija* des années 1917, 1922 et 1928 ne furent jamais imprimés. Ce sont en effet des années politiquement difficiles: 1917 à cause de la Révolution, 1922 à cause de la guerre civile et du désordre de l'Eglise en ces années, 1928 à cause de la loi antireligieuse promulguée peu après en 1929. Mais c'est peut-être raisonner trop dans l'abstrait. On pourrait en effet se demander pourquoi on n'a pas publié les décisions de 1917 et 1922 au moment où on pouvait publier celles de 1925. Ou simplement: l'auteur du recueil, peut-être Lieb lui-même, a pu copier à la machine une édition imprimée. Puisque nous ne connaissons que le recueil de Bâle, nous ne sommes pas en mesure de répondre actuellement à ces questions.

[5] Voir le cachet sur la page de titre. Sur Gerontij Lakomkin, voir: KOLARZ, W., *Religion in the Soviet Union*, Londres 1961, p. 136 et *infra* p. 456, n° 17. Il est intéressant de noter qu'un autre document de la bibliothèque privée de l'évêque Gerontij se trouve à la bibliothèque de l'Institut Oriental à Rome, à savoir: *Trudy devjatogo vserossijskogo s'ezda staroobrjadcev priemluščich svjaščenstvo Belokrinickoj Ierarchii v Nižnem-Novgorode 2-4 avgusta 1908 goda*, Moscou, 1909. Ce dernier document date du temps d'avant l'ordination épiscopale de Gerontij, où il s'appelait encore Grigorij (cf. cachet sur la page de titre).

Puisque le dernier fascicule (1928) des *Postanovlenija* de Bâle porte deux numéros de collocation antérieurs (L 114/6 et L 117/1) nous supposons que la reliure actuelle et donc la composition finale du recueil ont été faites par la bibliothèque de Bâle, sinon par F. Lieb lui-même. Ce qui veut dire que le cachet de l'évêque Gerontij sur la page de titre de la première partie n'implique pas *nécessairement* que tous les documents aient appartenu à l'évêque. Cependant, nous ne pouvons exclure l'existence d'un premier recueil allant

Puisque l'archevêque, certainement depuis la nomination de Ioann Kartušin en octobre 1898, avait l'obligation de convoquer chaque année au moins un concile(6) et que d'autre part il nous manque des *Postanovlenija* pour les années 1900, 1914, 1918 à 1921, 1923 1924 et finalement ceux du concile de 1929 (convoqué déjà au concile de 1928), nous nous sommes demandé évidemment si notre recueil est complet. Heureusement, un bon nombre d'indications internes et externes nous font croire à l'intégralité du document.

Deux remarques, d'abord, concernent l'ensemble:

1. Là où les documents conciliaires renvoient à des décisions de conciles antérieurs, nulle part ils ne citent une année que nous ne possédions pas.
2. Les pages dactylographiés pourraient provenir de quelqu'un qui a cherché à compléter les années qui manquaient à l'ensemble. Si cette hypothèse est vraie, un premier contrôle a donc été effectué à ce moment.

L'impression générale que nous suggèrent ces deux observations est confirmée si nous regardons les années séparément:

L'année 1900: puisque les années 1898 à 1912 constituent un tout, édité par le Conseil de l'archevêché en 1913, il nous semble indubitable qu'en cette année (1900) il n'y a pas eu de concile. La raison en est probablement l'exil de l'archevêque à Tula sous surveillance policière, de 1900 à 1903(7). Le concile de l'année suivante (1901) à Nižnij-Novgorod en absence de l'archevêque s'en fait l'écho dans sa première décision (*Post.* 1901 n° 22): l'archevêque doit convoquer dorénavant chaque année des conciles «en dépit de tout obstacle» et si un évêque ne peut venir il doit motiver son absence et envoyer un mandataire. L'année suivante, le concile est tenu à Tula même, en présence de l'archevêque Ioann.

L'année 1914: le concile qui, comme les années précédentes et suivantes, aurait dû se tenir à la fin du mois d'août à Moscou a probablement été empêché par le début de la Première Guerre Mon-

---

au-delà de l'année 1912. Ainsi le fascicule de l'année 1913 a été relié à un moment donné entre l'année 1912 et la table des matières des années 1898-1912 (voir la remarque manuscrite en allemand à la fin de l'année 1912 (p. 150) qui renvoie à la table des matières vingt-huit pages plus loin).

(6) Voir *Post.* 1898 n° 10 et 1901 n° 22.

(7) Voir *infra*, III, n° 20, p. 459.

diale en août 1914. Une confirmation «interne» ressort de l'édition des *Postanovlenija* de 1915 qui renseigne sur les ordinations des évêques nommés en 1912 et 1913: ces renseignements auraient dû se trouver dans les *Postanovlenija* de 1914 si le concile avait eu lieu.

Les années 1918 à 1921: La condamnation du bolchevisme par l'archevêque Meletij en 1918 et la participation active d'une partie de la hiérarchie à la Guerre Civile(8) ont obligé l'archevêque de se terrer de 1918 jusqu'après 1922 et l'ont empêché de convoquer un concile avant 1925. Celui de 1922 fut convoqué et présidé par Aleksandr de Rjazan'.

Les années 1923 et 1924: Nous ne savons pas exactement quand l'archevêque Meletij a pu rentrer à Moscou. Le changement d'attitude de la hiérarchie vieille-croyante envers le bolchevisme à partir de 1922 lui en a en tout cas rendu la possibilité et lui a permis de convoquer le concile particulièrement solennel de 1925(9), tenu avec la permission expresse du Gouvernement. Après une longue justification de la nécessité des conciles annuels, de leur autorité suprême dans l'Église et de la participation à ceux-ci de tous les niveaux de l'Église(10), l'introduction aux *Postanovlenija* de 1925 conclut en di-

(8) Voir *infra*, III, nº 36 (Meletij) et nº 14 (Filaret) et la p. 441.

(9) Le concile de 1925 dépassait probablement tous les autres par le nombre des participants. Le premier concile après l'ukase sur la tolérance religieuse du 17 avril 1905, celui du mois d'août 1905, ne comptait pas cent participants (cf. *St.V.* 1 (1905) p. 531). Voici, par contre, les chiffres des quatre derniers conciles:

	1925	1926	1927	1928
Archevêque a	1	1	1	1
Évêques a	15	16	16	14
Prêtres a	52	72	41	47
Laïcs a	45	65	40	39
Prêtres b	24	32	39	30
Laïcs b	41			
Hôtes b	249	160	–	–
Total:	427	346	137	131

a = avec droit de vote
b = sans droit de vote

(10) Le texte insiste fort sur la «sobornost'» de l'Église: «L'Église des Vieux-Croyants s'est toujours distinguée de toutes les autres Églises par ce trait brillant et particulièrement précieux: par la participation des laïcs dans les affaires de l'Église, c'est-à-dire par une «sobornost'» authentique et pleine,

sant «Et ainsi notre sainte Église du Christ entre de nouveau, *après un bref intervalle*, dans une phase de gouvernement conciliaire et canonique» (*Post.* 1925 p. 3).

Les années 1929 et suivantes: la convocation du concile de 1929 avait été décidée au concile de 1928 et sa date fixée pour le 19 août 1929. Une autorisation des autorités civiles devait être demandée avant la fin du mois de janvier 1929 (*Post.* 1928 p. 14 § 33). Pourtant, bien que le décret «sur les associations religieuses» du 8 avril 1929 n'interdît pas, en théorie, les «réunions religieuses panrusses»([11]), la convocation d'un concile pouvait facilement être interprétée, en réalité, comme une propagande religieuse provoquante. C'est probablement la raison pour laquelle nous n'avons pas d'indications que des conciles aient eu lieu après 1928.

Nous supposons donc, du moins comme hypothèse de travail, que notre dossier conciliaire est complet.

La délimitation de la période de trente ans que nous allons étudier est déterminée, bien sûr, en premier lieu par le corpus dont nous disposons. Cependant, comme nous l'avons déjà fait pressentir, le début (1898) et la fin (1928) ne sont pas aussi arbitraires qu'on pourrait le penser à première vue. Les dernières années de l'épiscopat de l'archevêque Savvatij, mort en 1898, sont marquées par une impasse: le faible archevêque est dominé par son «Conseil ecclésiastique de Moscou» (*Moskovskij Duchovnyj Sovet*) qui contrôle son activité ou agit à sa place. Ils se renvoient mutuellement la responsabilité des conflits. Les conciles ne sont plus convoqués, les évêques ne sont plus consultés, les sièges des diocèses restent vacants. Le Conseil ecclésiastique de Moscou est finalement accusé de se considérer comme une sorte de synode permanent et de se substituer aux conciles annuels de tous les évêques([12]). Une des premières décisions

---

par ce signe radical de la vraie Église, de l'Église apostolique, catholique («sobornyj»), confessée dans le symbole de la foi: «Je crois... à l'Eglise une, sainte, catholique («sobornyj», en gras dans le texte) et apostolique» (*Post.* 1925 p. 3).

([11]) Voir la traduction française dans N. STRUVE, *Les chrétiens en URSS*, Paris 1963, pp. 321-332. Concernant les «réunions et congrès religieux» en particulier les paragraphes 20-24.

([12]) Voir la lettre du 3 août 1898 adressée au métropolite Athanase de Belokrinica de la part du concile réuni, publiée dans *St. M.* 3 (1912) pp. 552-526.

du concile de mars 1898 après le renvoi de Savvatij sera donc la suspension de l'activité du Conseil ecclésiastique (*Post.* 1898 n° 4). Certains s'en plaindront auprès du métropolite Afanasij de Belokrinica([13]). Après l'élection du nouvel archevêque Ioann, l'ancien Conseil est complètement aboli (*Post.* 1898 n° 10) et Ioann doit promettre de convoquer chaque année au moins un concile. Plus tard, il est vrai, on a créé un autre Conseil, appelé cette fois-ci «Conseil ecclésiastique panrusse» (*Vserossijskij duchovnyj sovet*), constitué d'évêques, de membres du clergé et de laïcs, et renouvelé chaque année d'abord, puis tous les trois ans, mais cette nouvelle institution fonctionnait plutôt comme une commission préconciliaire([14]).

L'année 1898 et l'élection de l'archevêque Ioann marquent donc le début d'une phase nouvelle dans l'histoire de l'Église russe de Belokrinica. L'ukase du 17 avril 1905 sur la tolérance religieuse([15]) et le retour à Moscou de l'archevêque exilé([16]) renforcent considérablement le prestige des Vieux-Croyants et font de Rogožskoe Kladbišče à Moscou le centre de leur hiérarchie([17]). Là se tiendront tous les conciles à partir de 1906([18]).

La fin de notre période (1928) demande peu d'explications: le 8 avril 1929 est une date tragique pour tous les chrétiens en Russie, puisqu'elle marque le début des persécutions qui dureront jusqu'aux années Quarante.

Les documents conciliaires éclairent ainsi une période de trente ans, qui non seulement pour les Vieux-Croyants mais pour toute

([13]) Voir la note précédente: la lettre justifie la décision du concile.

([14]) Pour la création de ce conseil, voir *Post.* 1911 n° 134. Ses pouvoirs furent précisés en 1915 (*Post.* 1915 p. 4 § VIII) et les premiers status furent présentés au concile de 1916 (*Post.* 1916 p. 2 § II).

([15]) Ce jour devient chez eux une fête officielle avec une liturgie et un «moleben» pour le tsar: *Post.* 1905 n° 49.

([16]) Voir *infra*, III, n° 20 (Ioann) p. 459.

([17]) En 1927, dans un appel aux fidèles en vue de rassembler des fonds pour l'entretien matériel du Rogožskoe Kladbišče, nous lisons: «Rogožskoe Kladbišče est' 'Staroobrjadčeskij Kreml' vsej Rossii» (*Post.* 1927 p. 35).

([18]) C'est également au Rogožskoe Kladbišče qu'à partir de 1898 furent conservées les archives des conciles et de l'archevêché. Les *Postanovlenija* des conciles antérieurs, comme le dit la préface de l'éditeur des *Post.* 1898-1912, se trouvaient dispersés dans diverses archives hors de Moscou. Le même éditeur espérait pouvoir les publier un jour, mais il semble que ce projet ne s'est jamais réalisé.

l'Église en Russie a été des plus déterminantes. Ils reflètent presque tous les aspects de la vie de l'Église: les événements politiques et sociaux d'abord, avec les moments heureux et malheureux qui nous sont connus. Beaucoup de décisions sont en rapport avec la nomination des évêques, l'organisation de l'Église ou les changements des diocèses. Ce sont surtout celles-ci que nous étudierons dans ces pages, non parce qu'elles nous semblent plus intéressantes ou plus importantes, mais parce qu'elles forment un point de départ et un cadre pour mieux situer les divers aspects de la vie chrétienne dont parlent les conciles: la vie liturgique et morale des fidèles, les usages antiques, la vie intellectuelle et l'éducation des enfants, la situation économique des paroisses, la participation traditionnelle des laïcs au gouvernement de l'Église à tous les niveaux, les tensions intérieures parfois mais surtout le souci constant de se réconcilier avec d'autres tendances, dénominations ou Églises: avec les «Neokružniki»([19]) d'abord, avec les «Beglopopovcy»([20]) ou avec les «Bezpopovcy»([21])

([19]) «Neokružniki» ou «Protivookružniki»: ainsi furent appelés les adversaires de l'«Okružnoe Poslanie», circulaire publiée en 1862, qui combattait l'intransigeance des «Bezpopovcy» et l'influence de ces derniers sur un grand nombre de «Popovcy» (cf. note 21, *infra*). Les «Okružniki», ou adhérents de la circulaire, disaient croire au même Dieu des Orthodoxes russes et grecs et il refusaient de les rebaptiser. Ils refusaient de voir dans la forme «Iisus», du nom de Jésus la désignation de l'Antichrist (les Vieux-Croyants écrivent et disent «Isus) et admettaient la croix grecque à quatre branches (+) à côté de la croix russe à trois traverses. La circulaire souligne également que l'Église, le sacerdoce et l'eucharistie existeront jusqu'à la fin des temps et elle rejette certaines spéculations des Bezpopovcy concernant l'eschatologie. Plusieurs tentatives pour réconcilier les adhérents et les adversaires de l'«Okružnoe Poslanie» dans les années Soixante du siècle dernier ont échoué. Finalement se constituèrent deux hiérarchies parallèles. Une importante pacification a eu lieu en 1906-1907 (cf. *infra* p. 442-444 et la note 38). Aujourd'hui les Neokružniki n'ont plus d'évêques, mais une partie des prêtres continue à s'opposer au contenu de la circulaire. Voir: JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Der Streit um das Rundschreiben (Okružnoe Poslanie) vom 24. Februar 1862*, in: *O.St.* 19 (1970): 135-166.

([20]) «Beglopopovcy»: ainsi appelait-on à l'origine tous les «Popovcy» (ou Vieux-Croyants ayant des prêtres) puisqu'ils recrutaient leur clergé parmi les prêtres dissidents de l'Église orthodoxe qui se réfugiaient chez eux (de «beglyj» = réfugié). Après l'établissement d'une hiérarchie pour les Vieux-Croyants à Belokrinica en 1846, on continua à appeler «Beglopopovcy» les Popovcy qui refusaient de reconnaître la validité de cette nouvelle hiérarchie. À partir de 1923, ces Beglopopovcy ont pu constituer également une hiérar-

ensuite, finalement avec les «Edinovercy» ([22]) et les Orthodoxes dans les années Vingt. Et si les *Postanovlenija* ne nous donneront pas la réponse dernière à toutes ces questions, ils sont une aide sûre et indispensable pour qui veut les étudier.

II - Les diocèses des Vieux-Croyants russes de Belokrinica entre 1898 et 1928

Pendant les premières années après l'ordination épiscopale d'Antonij Šutov comme «archevêque de Vladimir»([23]) en 1853, la hiérarchie de Belokrinica en Russie connaît un rapide développement. En 1855 est créé le diocèse de Saratov, en 1856 les diocèses de Perm' et de Kazan', en 1857 celui du Caucase, en 1858 celui de Kolomna et en 1859 celui de Balta([24]). En 1862, au moment de la querelle autour de l'«Okružnoe Poslanie», il existe également un évêque à Orenburg et un à Tobol'sk([25]). À la fin de sa vie, en 1881, l'archevêque Anto-

---

chie stable pour leur Église, qu'ils appellent «L'Église vieille-croyante des chrétiens vieux-orthodoxes». Voir: Johannes Chrysostomus OSB, *Die Errichtung der Hierarchie der Altgläubigen im Jahre 1846*, in: *O.St.* 18 (1969): 281-307; et Kolarz, W., *Religion in the Soviet Union*, Londres 1961, p. 140.

([21]) «Bezpopovcy»: c'est la partie des Vieux-Croyants qui n'ont pas d'évêques et qui doivent donc renoncer à un clergé sacramentellement ordonné. Cette absence de prêtres a entraîné une modification considérable de la vie liturgique et sacramentelle.

([22]) «Edinovercy»: ce sont les Vieux-Croyants qui depuis 1800 reconnaissent en tout la vérité dogmatique et le magistère de l'Église orthodoxe, mais qui gardent le droit de célébrer selon l'ancien rite. Pendant longtemps, cependant, ils restèrent des Orthodoxes de deuxième rang. Aujoud'hui ils ont presque disparu.

([23]) Ce n'est qu'à partir de 1860 qu'Antonij s'appellera «Archevêque de Moscou et de toute la Russie».

([24]) P. S. Smirnov, *Istorija russkogo Raskola Staroobrjadčestva*, Saint-Petersbourg 1895, p. 158.

([25]) Voir: *Sobornoe opredelenie, ili raz'jasnenie, na Okružnoe Poslanie* du 26 juin 1862, en annexe à l'édition de l'*Okružnoe Poslanie* publiée par le moine Nikolaj, à Kolomyja, 1876. Parmi les signataires il y a deux évêques (Onufrij et Iustin) qui ne mentionnent pas leur diocèse. Concernant l'«Okružnoe Poslanie», voir *supra*, note 19.

nij avait installé plus de deux cents prêtres, y compris dans de petites communautés ne dépassant pas les trente âmes([26]).

La hiérarchie parallèle des «Neokružniki» et les changements de position de tel ou tel évêque envers l'«Okružnoe Poslanie» compliquent considérablement l'histoire de la hiérarchie de cette période. Des diocèses fusionnent, changent de nom, disparaissent ou restent vacants pendant plusieurs années. À cela s'ajoute l'inertie de l'archevêque Savvatij (le successeur d'Antonij à partir de 1881) soumis à un «Conseil ecclésiastique» (*Duchovnyj Sovet*: une sorte de synode permanent) qui empêche la convocation de conciles nationaux dans les années qui précèdent immédiatement la période que nous étudions. Une lettre du concile du 3 août 1898 au métropolite Afanasij de Belokrinica([27]) se plaint du fait que pendant les dernières années de l'épiscopat de Savvatij «beaucoup de diocèses sont restés vacants. Certains diocèses, comme ceux de Perm', du Don, de Kaluga, il (= Savvatij) se les était appropriés définitivement sans aucune autorisation d'un concile d'évêques»([28]). En 1895 Smirnov énumère les diocèses suivants: Moscou (archevêché) , Ural'sk, Perm' et la Sibérie, Vjatka, Nižnij-Novgorod, Samara, le Caucase, le Don, Izmail, Balta, Borovsk et Smolensk, Kaluga et la Bessarabie, et une «chorépiskopia» à Velikoe Selo (gouvernement de Nižnij-Novgorod).

Si nous comparons cette liste avec les signatures des évêques aux premiers conciles à partir de 1898, nous constatons quelques petites différences, qui s'expliquent facilement et nous semblent surtout d'ordre terminologique. Les décisions conciliaires nous donnent les appellations complètes des diocèses de *Balta*, d'*Ural'sk* et de *Samara*, mentionnés par Smirnov: Balta et Novozybkov (*Post.* août 1898), Ural'sk et Orenburg (*Post.* mars 1898), et Samara et Simbirsk (*Post.* août 1898). Les diocèses de *Perm'*, du *Don* et de *Kaluga* étaient, comme nous venons de le lire, vacants au moment de la disgrâce de l'archevêque Savvatij. En août 1898 le concile nomme

([26]) SMIRNOV, *o.c.* (cf. note 24) p. 158.

([27]) Il s'agit d'une lettre de protestation adressée au métropolite de Belokrinica Afanasij en raison de son ingérence dans les affaires internes de l'Église russe. Pour plus de détails, voir *infra*, pp. 451-453 n° 7: Arsenij d'Ural'sk.

([28]) Publiée dans: *K istorii vosstanovlenii kanoničeski-sobornogo upravlenija v staroobrjadčeskoj Cerkvi*, in: *St.M.* 3 (1912): 522-525. La citation se trouve à la page 523.

Ioann Kartušin évêque du *Don* (*Post.* n° 5). Quand il devient archevêque en octobre de la même année, le Don sera inclu dans le diocèse de Siluan du Caucase, jusqu'à ce que son chorévêque, Feodosij de Terek, prenne sa relève en 1902 (*Post.* 1902 n° 32). Le diocèse du Don ne retrouvera un évêque propre qu'en 1910 en la personne de Gennadij Lakomkin. Le diocèse de *Perm'* est mentionné dans nos documents conciliaires à partir de 1899 (*Post.* n° 15), quand le concile le confie à l'évêque Antonij de Kolyvan'([29]). La Sibérie, associée à Perm' dans la liste de Smirnov, est incluse, le même jour du concile, dans le diocèse de Tomsk, Irkutsk «et de toute la Sibérie» (*Post.* 1899 n° 16) de l'évêque Feodosij.

Kaluga demande plus d'explications: Smirnov parle de deux diocèses, *Borovsk-Smolensk* et *Kaluga-Bessarabie*, tandis que les documents conciliaires mentionnent un diocèse appelé Smolensk-Kaluga (*Post.* 1898 n° 7) et considèrent Izmail et la Bessarabie comme un seul diocèse (*Post.* 1906 n° 56) communément appelé simplement Izmail. Si l'on sait que Borovsk est une ville située dans la région (*oblast'*) de Kaluga, on peut supposer que l'appelation «Borovsk-Smolensk» de Smirnov indique le diocèse «Smolensk-Kaluga» des documents conciliaires. Le diocèse de «Kaluga et Bessarabie» de Smirnov aurait-il été indépendant d'Izmail à ce moment (1895) ou bien s'agit-il là d'une appellation d'un diocèse appartenant à un évêque «neokružnik»? En 1907 nos documents parlent, en effet, d'un évêque «neokružnik» Petr de «Bessarabie et de Podolie», ordonné évêque en 1890. Nous ne saurions répondre avec certitude([30]).

Quant au diocèse de *Vjatka* dans la liste de Smirnov, nous le rencontrons le plus souvent sous le nom de Kazan' (*Post.* mars 1898)

([29]) Kolyvan' est une petite ville dans la région montagneuse de l'Altaj, près de la frontière de Kazachstan, à une trentaine de kilomètres au nord-est de Zmeinogorsk. Voir: *Bol'šoj Sovetskij Atlas Mira*, Tome II, Moscou 1939, cartes 75-76. Un village du même nom est situé sur la rive gauche de l'Ob', à une trentaine de kilomètres au nord de Novosibirsk. À cause de la proximité de Zmeinogorsk, de Semipalatinsk et de la région de Zajsan, toutes résidences des Vieux-Croyants, nous supposons qu'il s'agit ici de la petite ville dans l'Altaj.

([30]) Smirnov dit «*Kalužsko*-Bessarabskaja». Il existe, bien sûr, plusieurs villes ou villages du nom de Kaluga (ou une variante de ce nom) plus près de la Bessarabie. Ou Smirnov a-t-il lu Kaluga au lieu de Kagul, petite ville en Bessarabie et résidence de Vieux-Croyants (cf. *St.M.* 4 (1913) p. 306.)?

ou de Kazan' et Vjatka (*Post.* octobre 1898). La chorépiskopia à Velikoe Selo n'apparaît nulle part dans les décrets conciliaires. Les autres diocèses cités par Smirnov (Moscou, Nižnij-Novgorod et le Caucase) se trouvent mentionnés sous les mêmes noms dans nos documents dès l'année 1898.

En comparant ainsi deux listes de diocèses que nous présentent deux sources différentes, à distance seulement de quelques années, nous n'avons donné qu'un exemple relativement simple des questions qui se posent quand on étudie la géographie des diocèses des Vieux-Croyants de Belokrinica. On aimerait également en savoir davantage sur le nombre des fidèles et leur concentration dans les diocèses([31]). Souvent même il n'apparaît pas clairement quelle est l'étendue d'un diocèse, si son nom ne couvre qu'une ville, ou un gouvernement ou plusieurs gouvernements. Nous sommes étonnés de l'immensité de certains diocèses, surtout dans le Nord de la Russie et en Sibérie([32]).

Il suffit de jeter un regard rapide sur le tableau chronologique des diocèses et des évêques pour voir le grand nombre de variations dans les dénominations des diocèses, la discontinuité de l'administration de certains diocèses, la grande mobilité des évêques et la multiplication des diocèses par subdivision de ceux qui existent. Il nous est souvent difficile de savoir quels étaient les motifs pastoraux ou les circonstances extérieures qui ont provoqué tel ou tel changement. Dans un cas, assez complexe du reste, la cause précise nous est connue: il s'agit de la réconciliation de plusiers évêques «neokružniki» avec la hiérarchie de Moscou (favorable à l'«Okružnoe Poslanie») au cours des années 1906 et 1907. Pour éviter que dans les diocèses occidentaux (en Ukraine) il ne se trouve deux évêques

([31]) SMIRNOV, (cf. note 24) *o.c.* p. 164, dit que les diocèses les plus peuplés sont Moscou et Samara. Pour plus de détails nous renvoyons à un article du Vieux-Croyant I. SMIRNOV: *Statistika Staroobrjadčestva*, in: *St.m.* 4 (1913): 20-26, 138-142, 249-262 et aux données officielles pour l'année 1912 publiées dans *St.M.* 5 (1914): 909-910. Ces derniers chiffres estiment le nombre des Vieux-Croyants de Belokrinica à 788425 seulement. L'éditeur de la revue remarque qu'ils sont «au moins cinq fois plus nombreux», ce qui voudrait dire près de quatre millions à eux seuls.

([32]) Nous supposons que plus le diocèse est grand, moins grande est la concentration des fidèles. Nous revenons plus tard sur les diocèses du Nord et de la Sibérie (*infra* §§ 2 et 3).

en un même lieu on entreprit une répartition des diocèses de ces régions. Nous reviendrons sur cette question.

Un moment critique fut certainement la Guerre Civile des années 1918 à 1922 et le concile de 1922 qui la suivit. Entre 1917 et 1922 nous perdons la trace de sept évêques, y compris l'archevêque Meletij. Par les historiens soviétiques nous savons qu'en Sibérie la hiérarchie russe de Belokrinica soutenait activement l'armée antibolchevique de Kolčak et les cercles contrerévolutionnaires, appelés «Fraternités de la sainte Croix»([33]) à Tomsk, Omsk, Tjumen', Novonikolaevsk, Ekaterinburg et ailleurs. En 1922 nous constatons que c'est justement dans ces dernières régions qu'a lieu une multiplication des diocèses. Est-elle motivée par une activité ecclésiale plus intense, par une menace extérieure, ou simplement parce que les diocèses, en Sibérie, étaient depuis toujours extrêmement étendus? Nous ne le saurons qu'à partir du moment où d'autres sources de cette époque nous seront connues.

Dans les paragraphes qui suivent, nous ne voulons clarifier que quelques points particulièrement compliqués du tableau chronologique que nous avons dressé, espérant que les autres sont assez compréhensibles par eux-mêmes grâce à la légende et à la liste des évêques qui se trouve dans la troisième partie. Nous divisons notre commentaire selon les «régions problématiques»: l'Ukraine (les diocèses occidentaux), la Sibérie (les diocèses à l'est de l'Oural) et le Nord (Petrograd, Jaroslavl', Nižnij-Novgord).

1) *Les diocèses d'Ukraine au début du XXe siècle.*

Au début de la période que nous étudions, la hiérarchie de l'archevêché de Moscou ne comptait en Ukraine que le diocèse de Novozybkov et Balta. Parfois il était appelé brièvement «Černigov», probablement parce que cette ville, située entre Novozybkov (au nord) et Balta (au sud), était plus importante ou se trouvait être un lieu de passage ou de résidence pour l'évêque. Selivestr, qui occupe le siège de Novozybkov et Balta depuis 1876, est âgé et malade dès avant 1898 de sorte que déjà en 1899 une partie du diocèse, Žitomir, est cédée temporairement à Anastasij d'Izmail (en Moldavie) à la

([33]) V. F. MILOVIDOV, *Staroobrjadčestvo v prošlom i nastojaščem*, Moscou 1969 pp. 80-81.

demande des fidèles de Žitomir et avec le consentement de Selivestr (*Post.* 1899 n° 14). Au concile suivant, deux ans après, on décide de «rétablir» (*vosstanovit'*) le diocèse de Kiev sous le nom de «Kiev et Balta» et de le confier également à Anastasij d'Izmail jusqu'à la nomination d'un évêque propre (*Post.* 1901 n°s 24-25). Ainsi toute la partie méridionale du diocèse primitif de «Novozybkov et Balta» de Selivestr se voit constituée, au moins intentionnellement, en un nouveau diocèse à partir de 1901.

Quand, peu après, l'évêque Selivestr, frappé de paralysie, n'est plus à même d'administrer ce qui lui reste de son propre diocèse([34]) et quand l'évêque «neokružnik» Michail de Novozybkov commence à se montrer favorable à une pacification avec la hiérarchie de Moscou, le concile de 1903 envoie une délégation à ce dernier pour lui offrir «le diocèse vacant de Černigov» (*Post.* 1903 n° 35). Mais la réconciliation de Michail se fit apparemment attendre, de sorte qu'en l'été 1905 est nommé pour ce diocèse Ermogen Perfilov, qui prend le titre traditionnel d'«évêque de Novozybkov» (*Post.* 1905 n° 41 et 1906 p. 53). Il sera ordonné évêque le 24 janvier 1906.

Cependant, au début de la même année 1906 meurent Anastasij d'Izmail, qui, comme nous avons vu, administrait temporairement le diocèse de «Kiev et Balta»([35]), et l'évêque Vitalij de Petrograd([36]). Le concile extraordinaire d'avril 1906, cherchant toujours une solution définitive pour le diocèse de Kiev et Balta rétabli cinq ans plus tôt, décide de diviser provisoirement ce diocèse en deux: le gouvernement civil de Kamenec-Podol'sk «à cause de son éloignement du diocèse de Novozybkov-Černigov» sera considéré, «comme autrefois», comme une partie du diocèse de «Bessarabie et Izmail», vacant pour le moment; le gouvernement civil de Kiev passera temporairement à l'administration d'Ermogen de Novozybkov et Černigov.

Le 5 juin 1906 a lieu finalement la réconciliation de l'évêque «neokružnik» Michail de Novozybkov avec la hiérarchie de Moscou. Elle sera suivie de celle d'un autre évêque «neokružnik» Kirill d'Odessa et de Balta lors du concile de septembre de la même année. Ce concile se voit donc mis devant les problèmes suivants:

([34]) Il meurt le 14 juin 1906.
([35]) Anastasij est mort le 14 février 1906.
([36]) Vitalij est mort un mois après, le 14 mars 1906.

1. le diocèse d'Izmail et de Bessarabie est vacant depuis la mort d'Anastasij au début de l'année;

2. quels diocèses assigner aux évêques réconciliés, puisque Ermogen est déjà évêque de Novozybkov et Černigov et administre temporairement une partie du diocèse de Kiev et Balta? Ce dernier diocèse couvre en partie le territoire de Kirill;

3. trouver un évêque pour le diocèse de Petrograd.

Les propositions du concile de juin 1906 sont les suivantes:

1. Kirill devriendrait évêque de Petrograd et il laisserait son diocèse à Michail de Novozybkov.

2. Michail unirait Novozybkov et Odessa (avec toutes les paroisses de ce diocèse) et administrerait temporairement le diocèse d'Izmail.

3. Ermogen et Michail devraient se mettre d'accord sur la répartition des paroisses des gouvernements (civils) de Černigov et Mogilev en tenant compte du désir des paroisses.

Notons qu'il ne s'agit ici que de propositions: aucune décision définitive n'est prise en 1906 et, d'ailleurs, un autre facteur entrera bientôt en jeu quand au début de l'année 1907 un troisième évêque «neokružnik», Petr de Bessarabie et de Podolie, se réconcilie avec la hiérarchie de Moscou.

«L'Acte de Pacification de Bendery» du 9 avril 1907, signé par les évêques «neokružniki» Kirill d'Odessa, Petr de Bessarabie et Kiprian de Tver'([37]), leur clergé et tous les évêques «okružniki» de la juridiction de Moscou([38]) contient une stipulation qui concerne l'ave-

([37]) Kiprian de Tver' retourne chez les Neokružniki un an après.

([38]) «L'Acte de Pacification» (Mirnyj Akt) est repris également dans les *Postanovlenija* (*Post.* 1907 n° 77). Il contient treize articles: 1. L'«Okružnoe Poslanie» est annulé comme n'ayant jamais existé. 2. Les reproches mutuels contenus dans les décisions conciliaires et dans les ouvrages polémiques qui ont suivi la publication de l'«Okružnoe Poslanie», doivent être oubliés. On suivra désormais uniquement l'Écriture, les Grands Conciles et les Pères de l'Église. 3. Les écrits des Bezpopovcy dont parle l'«Okružnoe Poslanie» sont rejetés. 4. La graphie «Iisus» du nom de Jésus est rejetée comme une innovation et une erreur introduite en Russie par Nikon. 5. Le baptême de l'Église orthodoxe est reconnu. 6. La croix à quatre bras peut être employée pour des bénédictions par exemple mais les représentations iconographiques de la crucifixion du Seigneur ne sont permises que sur des croix à trois traverses.

nir des diocèses des évêques concernés: «Les évêques qui après cette pacification se trouvent à deux dans un (seul) diocèse, doivent rester dans ce même diocèse, sans transfert dans un autre, s'ils ne donnent pas leur accord volontaire à ce transfert. Les cas (sont à) résoudre par les deux évêques ensemble, et dans les litanies (il faut) prier pour l'un et l'autre (evêques)»([39]). La clause suivante précise encore: «Sans le conseil et l'accord des vénérables évêques réconciliés, (on ne peut) rien entreprendre ni se prononcer en justice»([40]).

Le concile de juin 1907 va pourtant essayer de résoudre les questions de telle manière que la règle générale — un évêque par diocèse — soit respectée:

1. Kirill d'Odessa et de Balta reste évêque de son diocèse et prend sur lui l'administration temporaire de Petrograd et Tver' (*Post.* 1907 n°s 69-70).

2. La répartition des paroisses de Černigov, laissée à l'accord mutuel de Michail et d'Ermogen l'année précédente, est résolue de la manière suivante:

a) le diocèse de Černigov avec le gouvernement civil de Mogilev et une partie du gouvernement civil d'Ekaterinoslav, y compris la ville d'Ekaterinoslav même et les paroisses des environs, est assigné à Michail de Novozybkov (*Post.* 1907 n°s 71-72);

b) le diocèse de Kiev, avec la ville de Žitomir, est confié à Ermogen, qui prend désormais le titre de «Kiev et Žitomir» (*Post.* 1907 n°s 71 et 73);

3. Le diocèse d'Izmail, qu'administrait depuis un an l'évêque Michail, sera temporairement administré par Petr de Bessarabie dans l'espoir de pouvoir créer plus tard un unique diocèse de «Bessarabie

---

7. Les azymes des Latins sont interprétés comme dans les écrits des Pères anciens. 8. Quant à la prière pour le Tsar, on suivra l'enseignement de St Paul et de la Tradition de l'Église. 9. Pendant l'imposition des mains à un évêque ou un diacre, on tourne autour de l'autel comme cela est prescrit par les règles anciennes. 10. et 11.: voir les notes 39 et 40, *infra*. 12. Tous suivront l'enseignement de l'Eglise, contenu dans ses livres. 13. On oubliera le mal des péchés du passé; que personne ne reproche aux réconciliés d'être des «Okružniki».

([39]) *Post.* 1907 n° 77, article 10.

([40]) *Ibidem*, article 11.

et Izmail» (*Post.* 1907 nos 74 et 80). Le concile s'exprime ainsi dans un message aux fidèles:

> «Prenant en considération la cause de la paix et l'unité plus intime avec nous tant de l'évêque Petr que de toutes les communautés chrétiennes en ces lieux, et pour que dans la suite un seul diocèse de Bessarabie et d'Izmail puisse être constitué sous la juridiction d'un évêque autonome, le concile a décidé de confier temporairement votre diocèse d'Izmail à l'évêque aimé-de-Dieu Petr de Bessarabie». (*Post.* 1907 nº 74).

Cependant, ce projet d'unir la Bessarabie et Izmail ne sera réalisé qu'en 1913, et encore partiellement. En 1910, Petr prend le grand habit monastique (*Post.* 1910 nº 121). La Bessarabie et Izmail, d'abord administrées temporairement par Kirill d'Odessa, feront définitivement partie du diocèse «d'Odessa, Balta et toute la Bessarabie» à partir de 1913 (*Post.* 1913 nº 1).

Entre temps, un autre échange a eu lieu entre Ermogen et Kirill: en 1909, à la demande des fidèles de Žitomir, Ermogen cède cette ville à Kirill d'Odessa et de Balta. En revanche, il aura libre accès à la ville de Balta avec le droit d'y célébrer la Liturgie. À partir de ce moment il s'appellera simplement «évêque de Kiev» (*Post.* 1909 nº 110).

La répartition des diocèses en Ukraine à la suite de la pacification entre «Okružniki» et «Neokružniki» en 1906 et 1907 se termine ainsi par la formation de trois diocèses:

1. Novozybkov et Černigov,
2. Kiev,
3. Odessa, Balta et toute la Bessarabie.

Un quatrième diocèse, celui de Char'kov, existera pendant quelques années, après la réconciliation de l'évêque «neokružnik» Rafail avec la hiérarchie de Moscou en 1922, mais à partir de 1926 son diocèse fusionnera définitivement avec celui de Kiev sous le nom de «Char'kov et Kiev»([41]).

([41]) Déjà en 1915 le concile avait décidé de créer un diocèse de Char'kov qui comprendrait les gouvernements civils de Char'kov, Voronež et Kursk (*Post.* 1915 nº 7). Nous ne connaissons cependant aucun évêque de ce diocèse avant Rafail.

2) *Les diocèses de Sibérie.*

L'appelation de «Sibérie» dans les noms de diocèses, comme d'ailleurs dans la langue parlée, se soustrait à une définition précise et le territoire qu'elle indique se déplace et se restreint au cours des années. En règle générale on peut dire que la «Sibérie» comprend tout ce qui se trouve à l'est du siège le plus oriental. Ainsi nous avons rencontré en 1895 l'appellation de «Perm' et la Sibérie»([42]). La Sibérie ne peut être à ce moment que tout ce qui est à l'est de l'Oural, à l'exclusion de «Tobol'sk et Kolyvan'» où Antonij est évêque depuis 1894. Aucun autre diocèse ne nous est connu à cette époque dans ces régions-là.

Quand en 1899 Antonij devient également évêque de Perm', dont il était originaire (*Post.* 1899 n° 15), et qu'ainsi naît un nouveau diocèse sous le nom de «Perm'-Tobol'sk», son attention se dirige désormais davantage vers la partie occidentale de son diocèse et il exercera même une influence au-delà de ses frontières sur les fidèles d'Ufa (au sud)([43]). Au même concile de 1899, le jour où Perm' est assigné à Antonij, l'évêque Feodosij est nommé pour le diocèse de «Tomsk, Irkutsk et toute la Sibérie»([44]). Ici, la Sibérie semble plutôt indiquer tout ce qui se trouve à l'est d'Irkutsk, ce qui nous paraît d'ailleurs confirmé par la création en 1910 d'un nouveau diocèse à partir du dernier, sous l'appellation d'«Irkutsk et toute la Sibérie orientale» (*Post.* 1910 n° 120). Le diocèse de Tomsk continue à exister et prendra bientôt, peut-être même avant la réforme de 1922([45]), le nom de «Tomsk et Altaj», «Altaj» couvrant toute la région méri-

([42]) Voir *supra*, p. 438 (SMIRNOV, cf. note 24, *o.c.* p. 164).

([43]) Les documents conciliaires de 1910-1913 parlent d'une dispute entre Antonij de Perm' et Tobol'sk et Porfirij de Samara, Simbirsk et Ufa (*Post.* 1910 n° 126). En 1912 plusieurs paroisses d'Ufa veulent relever de la juridiction d'Antonij (*Post.* 1912 n° 159). Le concile repousse finalement la demande, puisque les deux diocèses, à ce moment, se trouvent sans évêque, Antonij ayant abandonné le sien «sans raison» (*Post.* 1913 § 3) et Porfirij étant mort en juin 1912.

([44]) Les documents en parlent comme si ce diocèse existait déjà auparavant. Nous n'avons pu trouver pourtant aucune trace antérieure à 1899 (*Post.* 1899 n° 16).

([45]) Voir *infra*, III, n° 14: Filaret de Tomsk et Altaj.

dionale du diocèse, jusqu'au Lac Zajsan. Ainsi essayons-nous de préciser et de concrétiser, avec la prudence nécessaire, l'étendue d'un diocèse à un moment donné à partir d'une subdivision ultérieure de ce même diocèse. En effet, en 1922, après la Guerre Civile (1918-1922) à laquelle les Vieux-Croyants semblent avoir participé activement du côté antibolchevique([46]), le concile multiplie le nombre de diocèses à l'est: la partie sud de «Tomsk-Altaj», celle qui se trouve principalement dans le Kazachstan([47]), est érigée en diocèse indépendant appelé de «Semipalatinsk et Zajsan» (*Post.* 1922 § 4), pour lequel on nomme l'évêque Andrian avant le concile de 1925.

Également en 1922 (*Post.* § 4), le triangle «Omsk-Tobol'sk-Tjumen'-Čeljabinsk» est séparé du diocèse de «Perm' et Tobol'sk» et prend le nom de «Omsk, Tjumen' et Čeljabinsk»([48]). Jusqu'en 1925 il est administré temporairement d'abord par Amfilochij d'Ural'sk, puis par Ioannikij de «Perm' et Ekaterinburg»([49]). Mais quand en 1925 on ne lui a toujours pas trouvé d'évêque propre, il sera uni au diocèse de «Semipalatinsk et Zajsan» d'Adrian, qui désormais prend le titre de «Semipalatinsk et Miass», Miass étant une petite ville à une bonne centaine de kilomètres au sud-ouest de Čeljabinsk (*Post.* 1925 § 21).

Le projet de 1925 (*Post.* § 22) d'ériger le district (*okrug*) d'Altaj en diocèse, comprenant alors trente-quatre paroisses, n'a jamais été réalisé([50]).

Signalons finalement le diocèse de Minusinsk et Urjanchaj que nous connaissons à partir de 1925, gouverné par l'évêque Arsenij, mais dont nous ignorons la date d'érection([51]).

([46]) Voir *supra*, p. 441 et la note 33.

([47]) Le diocèse de Tomsk et Altaj comprend le district (*okrug*) de Zmeinogorsk, situé un peu au nord de la frontière qui sépare le Kazachstan et la Russie, dans les montagnes de l'Altaj.

([48]) En 1922 ce diocèse est appelé Omsk-Tjumen', en 1925 (*Post* § 21) Tobol'sk-Čeljabinsk et — dans le même paragraphe — Omsk-Čeljabinsk.

([49]) «Perm' et Ekaterinburg» est le nom sous lequel la partie occidentale de l'ancien «Perm' et Tobol'sk» continue à exister après 1922.

([50]) *Post.* 1927 § 19g. décide de laisser le diocèse uni.

([51]) L'Urjanchaj est la région montagneuse entre le Lac Ubsu-Nur (dans le nord de la Mongolie) et le sud de la Tuvinskaja ASSR.

3) *Les diocèses du nord: Nižnij, Jaroslavl', Petrograd.*

Bien qu'il s'agisse ici de trois diocèses distincts, avec chacun sa propre succession d'évêques([52]), plusieurs gouvernements civils ont appartenu successivement à différents diocèses pendant la période antérieure à la Révolution et ces changements ne se reflètent pas entièrement dans les dénominations diocésaines.

Ainsi, quand le diocèse de Jaroslavl' et Kostroma fut érigé en 1898 (*Post.* 1898 n° 9) il comprenait les gouvernements civils de Jaroslavl', Kostroma, Vologda, Archangel'sk et probablement Olonec([53]). Son évêque Irinarch meurt dès 1902, au bout d'une année d'exil à Nižnij-Novgorod. Le concile de 1902 ne lui nomme pas de successeur mais unit le «gouvernement de Kostroma» au diocèse de Nižnij-Novgorod, appelé désormais «Nižnij-Novgorod et Kostroma». Ce diocèse est confié à l'évêque Innokentij Usov, nommé le même jour (*Post.* 1902 n° 28). Bien que la résolution ne parle que du «gouvernement» de Kostroma, Innokentij devait en réalité administrer également Archangel'sk et Olonec([54]). C'est ce qui ressort de la demande d'Innokentij en 1905 de pouvoir abandonner ces deux gouvernements en faveur du diocèse de «Petrograd et Tver'». Ce dernier diocèse avait été créé en 1901 (*Post.* n° 24) mais n'avait trouvé un évêque qu'en 1904 en la personne de Vitalij Bažanov. Il comprenait déjà les gouvernements de Petrograd, Tver', Pskov, Novgorod, Vitebsk et ceux qui bordent la Mer Baltique (*Post.* 1901 n° 24).

En 1911 le diocèse de Jaroslavl' est rétabli (*Post.* n° 132) et com-

([52]) Avec pourtant des vacances prolongées à différents moments pour chacun des diocèses. Voir le tableau chronologique des diocèses et des évêques en annexe. Quant au diocèse de Jaroslavl' entre 1902 et 1911, il ne semble pas avoir eu d'administrateur temporaire. Il fut plutôt «partagé» entre Nižnij-Novgorod et Petrograd.

([53]) *Post.* 1898 n° 9 ne parle pas d'Olonec, mais les deux gouvernements d'Archangel'sk et d'Olonec sont souvent considérés ensemble: voir *Post.* 1905 n° 44 et 1912 n° 132.

([54]) Et probablement Jaroslavl' et Vologda, bien qu'ils ne soient plus mentionnés avant le rétablissement du diocèse de Jaroslavl' et Archangel'sk en 1912 (*Post.* 1912 n° 132). Il se peut également qu'au lieu de «gouvernement» la résolution conciliaire ait voulu dire «diocèse». La même erreur, cette fois-ci signalée par les errata, paraît dans la résolution n° 126 de 1910.

prend alors Jaroslavl', Vologda et les deux gouvernements d'Olonec et Archangel'sk que le diocèse de Petrograd lui «restitue». Kostroma continue à faire partie du diocèse de Nižnij-Novgorod. En 1922, pendant l'absence de l'évêque Innokentij de Nižnij, il fut un moment question de rattacher de nouveau Kostroma au diocèse de Jaroslavl', comme au début du siècle, mais le projet ne fut réalisé que beaucoup plus tard(55).

III - Les évêques russes de Belokrinica entre 1898 et 1928

1. *ALEKSANDR* DE RJAZAN' ET EGOR'EVSK: 1907-1927.

Son nom dans le monde était Aleksej Prokop'evič Bogatenkov. Il fut nommé évêque du nouveau diocèse de Rjazan' le 26 juin 1907. Le 23 décembre 1907 il reçoit l'imposition des mains à Rogožskoe Kladbišče à Moscou, où il réside désormais en tant qu'auxiliaire de l'archevěque Ioann (*Post.* 1907 n° 28). En 1915, lors de l'élection du nouvel archevêque de Moscou il est l'un des trois candidats, les autres étant Meletij de Saratov et Evlogij d'Ural'sk. Après l'élévation de Meletij au siège de Moscou, Aleksandr reste auxiliaire du nouvel archevêque (*Post.* 1915, VI). Il administre l'archevêché de Moscou pendant l'absence de Meletij en 1922. La même année, il préside au concile, qui lui accorde le «sakkos» en récompense «de ses efforts remarquables et de son activité» et qui le propose comme successeur de Meletij dans le cas où ce dernier se trouverait dans l'impossibilité de rentrer à Moscou (*Post.* 1922 n° 8, p. 11, et n° 6, pp. 9-10). Il meurt en décembre 1927(56).

2. *ALEKSEJ* DE SAMARA ET SIMBIRSK: 1879-1899.

Ordonné évêque le 15 novembre 1879 à Chvalynsk. Il meurt le 26 avril 1899 à Samara. Porfirij Maničev lui succède le 24 août 1899.

(55) Voir les *Post.* 1922 p. 8, n° 2. Kolarz, cf. note 5, *o.c.* p. 136, parle du diocèse de «Jaroslavl' et Kostroma» de Gerontij Lakomkin entre 1942 et 1951.

(56) *Vestnik Svjaščennogo Sinoda Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi* (= *Vestnik SS*) 1928, n° 3-4, p. 18.

3. *AMFILOCHIJ* D'URAL'SK ET ORENBURG: 1916-1926 (?).

Au moment de sa nomination, le 21 août 1916, il était hiéromoine dans un monastère à Novoarchangel'sk (*Post.* 1916 n° 1). Il est ordonné évêque probablement dans l'année, puisqu'il figure dans la liste des évêques participants au concile de mai-juin 1917. Lors de la réorganisation des diocèses de Sibérie en 1922 (*Post.* § 4), le concile lui assigne temporairement l'administration du diocèse d'Omsk-Tjumen'-Čeljabinsk (*Post.* 1922 § 9). Entre 1922 et 1925, des circonstances que nous ignorons l'ont empêché de s'acquitter de sa charge épiscopale. En effet, en 1925 le siège d'Ural'sk et Orenburg est vacant et administré temporairement par Ioannikij de Saratov, tandis que celui de Omsk-Čeljabinsk est administré par Ioannikij de Perm'. Le concile cherche d'urgence un candidat pour le diocèse d'Ural'sk mais le trouvera seulement en 1926 en la personne de Sergij (Simeon) Kulagin (*Post.* 1925 § 3 et 1926 § 3). Cependant, Amfilochij réapparaît dans les décisions de 1927 (*Post.* § 19) et de 1928 (*Post.* § 24) qui lui confient temporairement l'administration d'Irkutsk. Il est à noter que ces dernières décisions le nomment sans préciser de quel diocèse il est le titulaire et qu'Amfilochij ne semble avoir été présent à aucun des conciles de 1925 à 1928.

4. *ANASTASIJ* D'IZMAIL: 1881-1906.

Né en février 1839 dans le gouvernement de Moscou, il prend l'habit monastique en 1857. En 1874 il est ordonné diacre, par l'évêque Vissarion d'Izmail, et prêtre un an après, le 29 juin 1875. Il succède à Vissarion (décédé le 27 janvier 1881) le 8 mars 1881. Il meurt le 14 février 1906([57]).

([57]) Voir également les données biographiques dans *Ierarchija staroobrjadčeskoj cerkvi*, in: *St.V.* 1 (1905) : 27-32 et V. S. Markov, *K istorii raskola-staroobrjadčestva vtoroj poloviny XIX stoletija*, in: *Čtenija* (Moscou) 1915, pp. 197-198, note 8. Les dates du *St.V.* ne correspondent pas toujours à celles données par les éditeurs des *Postanovlenija*. Là où le *St.V.* s'écarte des *Post.* nous l'indiquerons en note. Ici le *St.V.* situe l'ordination épiscopale d'Anastasij non pas le 8 mars mais le 25 février 1881.

5. *ANDRIAN* DE SEMIPALATINSK ET ZAJSAN: 1922/1925 – après 1928.

Premier évêque de ce diocèse créé en 1922 (*Post.* § 4), il est ordonné évêque entre le concile de 1922 et celui de 1925, auquel il assiste.

6. *ANTONIJ* DE TOBOL'SK ET KOLYVAN': 1894-1899; DE TOBOL'SK ET PERM': 1899-1917/1922.

Il est né en 1855 dans le gouvernement de Perm'. En 1883 il prend l'habit monastique. Antonij est ordonné prêtre en 1889, et évêque pour le diocèse de Tobol'sk le 14 juillet 1894. En 1899 le concile lui confie également le diocèse de Perm' après que ce diocèse fut resté vacant «pendant beaucoup d'années» (*Post.* 1899 n° 15). Au concile de 1912 il est représenté par un certain hiéromoine Arsenij et nous apprenons par une des résolutions du même concile (n° 159) que le diocèse se trouve sans évêque. Un an après, toujours représenté par le même Arsenij, Antonij demande la retraite. Le concile repousse la demande «puisque les saints canons interdisent à l'évêque d'abandonner son diocèse sans raisons» (*Post.* 1913 § 3). De 1915 à 1917 il assiste de nouveau aux conciles, mais en 1922, au moment de la réorganisation des diocèses en Sibérie (*Post.* 1922 § 4), le siège du diocese de Perm' et Tobol'sk est occupé par l'évêque Ioannikij. C'est donc entre 1917 et 1922 que nous situons la fin de l'épiscopat d'Antonij.

L'évéque Antonij était connu comme l'éditeur d'un recueil de citations scripturaires et patristiques, destinées à justifier certaines convictions théologiques et usages canoniques, propres aux Popovcy([58]).

7. *ARSENIJ* D'URAL'SK ET ORENBURG: 1897-1908.

Onisim (= Anisim) Vasil'evič Švecov est né dans une famille de Bespopovcy du gouvernement de Vladimir en 1840. En 1860 il rejoint les Popovcy de la juridiction de Belokrinica. De 1861 à 1881 il est le secrétaire privé de l'archevêque Antonij (Šutov) dont il écrit une biographie. En 1885 il reçoit l'habit monastique des mains de

([58]) *Svjatootečeskij Sbornik*, Moscou 1910, 543 pp.

l'archevêque Savvatij (Levšin), le successeur d'Antonij, qui l'ordonne prêtre peu après. Le 24 octobre 1897(59) il est ordonné évêque pour le diocèse d'Ural'sk. Après la déposition de Savvatij par le concile de mars 1898 (*Post.* 1898 nos 1 et 3) il est nommé gardien (*bljustitel'*) du trône de l'archevêque (*Post.* 1898 nos 2,3 et 8) et il est proposé comme l'un des trois candidats à la succession (no 8), les autres étant Selivestr de Balta et Novozybkov et le moine Ioann Kartušin, nommé la veille évêque du Don. En octobre 1888 un synode avait condamné certaines conceptions théologiques d'Arsenij concernant la Trinité. Celui-ci s'était soumis à la décision du synode, mais l'incident devait resurgir maintenant au moment de l'élection du nouvel archevêque. Les représentants de la communauté et du clergé moscovites, présents au concile du mois d'août 1898 et appuyés par une lettre du métropolite Afanasij de Belokrinica qu'ils avaient apparemment réussi à gagner à leur cause, déclarent ne pouvoir accepter aucun autre candidat que Selivestr (*Post.* 1898 no 8), évêque en fait déjà malade et âgé. Par l'intermédiaire de son mandataire au concile, le métropolite Afanasij, séduit par les adversaires d'Arsenij, accuse en outre ce dernier d'avoir negligé l'administration temporaire du diocèse de Moscou, d'avoir effectué des changements des rituels du baptême et de la confession et d'avoir répandu des théories hérétiques. Arsenij n'a pas de difficulté à démasquer devant le concile ces pures calomnies et à se justifier sur ses «réformes liturgiques». D'ailleurs, dès le début il s'était opposé à sa propre candidature, trouvant qu'elle était inconciliable avec sa charge de gardien du trône de l'archevêque. Le concile écrit alors une lettre de protestations au métropolite Afanasij, indigné de son ingérence dans les affaires «d'une autre province ecclésiastique»(60). Il décide de renvoyer l'élection à une date ultérieure. C'est au mois d'octobre de la même année qu'on élira Ioann Kartušin, que le concile oblige de convoquer chaque année au moins un concile. Arsenij est désigné comme le «second» après l'archevêque(61).

(59) Le 21 octobre selon le *St.V.* 1 (1905): 30.

(60) Des documents concernant l'élection de l'archevêque Ioann et la polémique autour d'Arsenij d'Ural'sk ont été publiés dans *K istorii vosstanovlenija kanoničeski-sobornogo upravlenij v staroobrjadčeskoj Cerkvi*, in: *St.M.* 3 (1912): 518-527 et 841-858.

(61) *Ibidem*, p. 846-847.

Entre 1901 et 1905 le Gouvernement de Nicolas II lui interdit de résider à Moscou, l'obligeant ainsi à suivre son archevêque dans l'exil.

Arsenij meurt le 10 septembre 1908 à Ural'sk. Homme instruit, grand prédicateur et défenseur de la hiérarchie contre les attaques de l'extérieur, il compte parmi ses élèves l'évêque Innokentij (Usov) de Nižnij-Novgorod, celui-là même qui consacra Michail Semenov en 1908. Il est également connu comme un des éditeurs des *Pomorskie Otvety*, un des ouvrages les plus importants des Vieux-Croyants de la fin du XVIIIe siècle([62]).

8. *ARSENIJ* DE MINUSINSK ET URJANCHAJ: avant 1925 – après 1928.

Cet évêque, dont nous ignorons presque tout, est mentionné pour la première fois dans la liste des évêques participants au concile de 1925 (*Post.* 1925 p. 4). Il y est accompagné du prêtre Evsevij Smirnov (*idem*, p. 5). Depuis cette année jusqu'en 1928 il assiste régulièrement à tous les conciles, sans que les documents à notre disposition nous renseignent sur sa personne ou sur l'origine de son diocèse.

9. *ERMOGEN* DE NOVOZYBKOV: du 24-1-1906 au 20-4-1906; DE NOVOZYBKOV ET KIEV: du 21-4-1906 au 24-9-1906; DE KIEV: du 25-9-1906 au 22-6-1907; DE KIEV ET ŽITOMIR: du 23-6-1907 au 28-8-1909; DE KIEV: du 29-8-1909 jusqu'à sa mort en 1914/1915.

Depuis 1903 le concile cherchait un évêque pour le diocèse de Černigov (*Post.* 1903 n° 35). Il avait d'abord pensé le confier à l'évêque «neokružnik» Michail de Novozybkov, qui se montrait alors favorable à une réconciliation avec la hiérarchie de Moscou (*Post.* 1903, *ibidem*). Mais la pacification se fit attendre (jusqu'en 1906) de sorte qu'en août 1905 le concile nomme le prêtre (*protoierej*) Emel'jan Filippov Perfilov (c'est le nom de Ermogen dans le monde), avec le titre d'«évêque de Novozybkov». Les divers titres d'Ermogen au cours des années 1906 à 1909 s'expliquent par la pacifica-

([62]) Voir également *St.V.* 1 (1905): 29-30 et JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Der Streit um das Rundschreiben (Okružnoe Poslanie) vom 24. Februar 1862*, in *O.St.* 19 (1970): 164-165.

tion entre «Okružniki» et «Neokružniki» en 1906, par le décès de plusieurs évêques au début de la même année et par la répartition des diocèses qui s'ensuivit. Nous renvoyons ici le lecteur à la IIe partie, paragraphe 1 (p. 441): «Les diocèses d'Ukraine au début du XXe siècle». Ermogen assiste encore au concile de 1913 mais en 1915 le siège de Kiev est vacant en confié temporairement à Flavian de Novozybkov (*Post.* 1915, VI). Nous situons la fin de l'épiscopat d'Ermogen, en conséquence, entre les deux derniers conciles mentionnés. Nous ignorons la date exacte de sa mort.

10. *EVLOGIJ* D'URAL'SK ET ORENBURG: 1912-1916.

Après la mort d'Arsenij survenue le 10 septembre 1908, Evlampij Eremeevič Algazin est proposé comme candidat à la succession, aux conciles de 1909 (*Post.* n° 105) et de 1910 (*Post.* n° 119). Il sera nommé seulement le 12 septembre 1912 et ordonné évêque à Moscou le 8 novembre de la même année (*Post.* 1912 n° 149 et 1915 note p. 2). Il prend le «grand habit monastique» le 15 février 1916, quatre jours avant sa mort le 19 février (*Post.* 1916, p. 2). Son successeur sera Amfilochij [63].

11. *FEODOSIJ* CHORÉVÊQUE DE TEREK: 1898-1902; ÉVÊQUE DU CAUCASE: 1902-1926.

Appelé Filipp de son nom de baptême, Feodosij était originaire de Terek dans le Caucase. Le 13 avril 1881, à l'âge de 22 ans, il prend l'habit monastique. Il est ordonné diacre le 16 avril 1887 et prêtre le 25 mars 1888. Au concile du 4 août 1898 il est nommé chorévêque (*sel'skij episkop*) et remplaçant (*namestnik*) de l'évêque Siluan du Caucase, avec le titre de «chorévêque de la région de Terek» (*Terskoj oblasti*) (*Post.* 1898 n° 6 et 1899 n° 11, p. 19). Quelques jours après sa nomination, le 7 août 1898 [64] il est ordonné évêque. Feodosij succède à Siluan quand celui-ci démissionne en 1902 pour raisons d'âge et de santé (*Post.* n°s 31 et 32). Il dirigera ce diocèse jusqu'en 1926. Sa demande de démissionner pour raisons de santé est acceptée par le concile de septembre 1926 (*Post.* § 1). Peu

[63] Cf. *St.M.* 3 (1912): 1088-1089 et une photo d'Evlogij à la page 1089.

[64] Le *St.V.* situe l'ordination épiscopale de Feodosij le 3 août 1898, ce qui est manifestement une erreur.

de temps avant sa mort, survenue entre les conciles de 1927 et 1928, il prend le grand habit monastique (*Post.* 1928 p. 4).

12. *FEODOSIJ* DE TOMSK, IRKUTSK ET TOUTE LA SIBÉRIE: 1899-1905.

Feodosij est né en 1853 dans le gouvernement de Perm'. Il prend l'habit monastique en 1884. Un an après, en 1885, il est ordonné diacre et, peu après, prêtre. Feodosij est abbé d'un monastère à Tomsk quand, à la demande des paroisses, il est nommé évêque pour le diocèse de Tomsk, Irkutsk et toute la Sibérie en août 1899 (Post. nº 16). Un mois après, le 23 septembre, il reçoît l'imposition des mains. Le 26 avril 1905 il prend le grand habit angélique, peu de temps avant sa mort. En août 1905 le concile nomme son successeur Ioasaf (*Post.* 1904 p. 42 et 1905 nº 40)([65]).

13. *FILARET* DE KAZAN' ET VJATKA: 1914 — après 1928.

Feodor Nikandrovič Paršikov est nommé le 28 août 1913 (*Post.* nº 17) et il succède ainsi à Ioasaf (Zelenkin) dans le diocèse de Kazan' et Vjatka. Il reçoît l'ordination épiscopale le 9 mars 1914 à Moscou (*Post.* 1915 p. 2). Filaret figure encore dans la liste des évêques participants au concile de 1928.

14. *FILARET* DE TOMSK — ALTAJ: 1918 (?) — 1919 (?).

Cet évêque ne se trouve pas dans les documents conciliaires, mais il est mentionné par Milovidov([66]). Il aurait activement collaboré avec l'armée antibolchevique de Kolčak en Sibérie. En 1922 nous trouvons dans ce diocèse l'évêque Tichon. Filaret a-t-il disparu au moment de la défaite de Kolčak?

15. *FLAVIAN* DE NOVOZYBKOV ET ČERNIGOV: 1912-1925; DE NOVOZYBKOV ET GOMEL': 1926 — après 1928.

Flavian (Feodor) Razuvaev fut ordonné évêque à Klincy (dans le gouvernement de Černigov) le 29 juin 1912 (*Post.* 1912 p. 138). En récompense de ses «efforts remarquables et de son activité» le

([65]) *St.V.* 1 (1905): 31.
([66]) MILOVIDOV, *o.c.* (cf. *supra* note 33) p. 81.

concile lui accorde le «sakkos» en 1922 (*Post.* p. 11, n° 8). Il est présent au concile de 1928.

16. *GENNADIJ* DU DON: 1910 — après 1928.

Gennadij (Georgij Ivanovič) Lakomkin fut nommé évêque du Don le 25 août 1909 (*Post.* n° 101) et il reçut l'ordination épiscopale à Moscou le 8 septembre 1910 (*Post.* 1910 p. 123). Il est présent au concile de 1928.

17. *GERONTIJ* DE PETROGRAD ET TVER': 1912 — après 1928 (à partir de 1925: Leningrad et Tver').

Frère du précédent, Gerontij (Grigorij Ivanovič) Lakomkin fut nommé évêque le 25 août 1911 (*Post.* n° 131). Le diocèse de Petrograd et Tver' était vacant depuis la mort de Vitalij en mars 1906. Gerontij est ordonné évêque à St-Pétersbourg le 11 mars 1912 (*Post.* 1912 p. 138). De même qu'Aleksandr de Rjazan' et Flavian de Novozybkov, il est récompensé du «sakkos» pour ses mérites en 1922 (*Post.* 1922 p. 11, n° 8). Il est parmi les participants du concile de 1928[67].

18. *GURIJ* DE NIŽNIJ-NOVGOROD ET KOSTROMA: 1925 — après 1928.

Gurij (Grigorij) Spirin est nommé évêque de Nižnij par le concile de juin 1925 et succède ainsi à Innokentij (Usov) qui se trouvait depuis 1918 à l'étranger[68]. Il est ordonné évêque peu de temps après, en tout cas avant le concile de septembre 1926 auquel il assiste (*Post.* 1926 p. 4). Il participe également au concile de 1928.

19. *INNOKENTIJ* DE NIŽNIJ-NOVGOROD ET KOSTROMA: 1903 — avant 1925.

Né en 1870 dans le gouvernement de Černigov, Ioann Grigor'evič Usov — ainsi s'appelait-il dans le monde — fut nommé évêque le 28 octobre 1902. Le siège de Nižnij était vacant depuis la retraite de Kirill en août 1899. (*Post.* 1902 n° 28 et 1899 n° 12). Le

[67] Selon KOLARZ, (cf. *supra* note 5) *o.c.* pp. 134 et 136, il serait mort en 1951. Sur son élection et son ordination épiscopale, voir aussi *St.M.* 3 (1912): 271-272 et sa photo p. 555.

[68] Voir *infra* n° 19 (Innokentij) et la note suivante.

jour même de sa nomination, Ioann est tonsuré. Le 5 novembre 1902 il est ordonné diacre; huit jours après il devient prêtre. Le 27 avril 1903, Innokentij reçoit l'ordination épiscopale à Nižnij. Au concile de 1917 (mai-juin) il se fait représenter par Konstantin A. Bazanov, nommé évêque de Saratov au même concile: c'est le présage de l'émigration d'Innokentij en Roumanie (Kišinev)(69). Après la mort du métropolite Makarij de Belokrinica (métropolite de 1906 à 1921) un concile à Izmail désigne Innokentij comme un des candidats à la succession. Le concile de Moscou de mai 1922 (*Post.* § 5 et 6) ne s'oppose pas à sa nomination et prend déjà des mesures en vue de l'élection d'un nouvel évêque pour le diocèse de Nižnij. Ce successeur sera Gurij Spirin, en 1925. Cependant, Innokentij lui-même ne sera pas élu au siège de Belokrinica(70). Après 1922 nous n'avons plus de renseignements sur les activités d'Innokentij en Union Soviétique. Nous ignorons la date précise de sa mort.

Innokentij Usov nous a laissé plusieurs ouvrages importants pour la connaissance des Vieux-Croyants. Parmi ceux-ci citons: *Cerkov' Christova vremenno bez episkopa* (Černovcy, s.d., 172 pp.) que A. Palmieri appelait «uno dei lavori più importanti degli apologisti del raskol»(71); *O poslaničestve mitropolita Amvrosija* (Černovcy,

(69) KOLARZ, (cf. *supra* note 5) *o.c.* p. 134, place cette émigration en 1918, à moins qu'il ne s'agisse là du début de l'exil de l'archevêque Meletij (cf. *infra*, p. 466-468, n° 36). En effet, Kolarz, se référant à un ouvrage soviétique de 1938 (B. KANDIDOV, *Cerkov' i Špionaž*, Moscou 1938) confond Innokentij (Ioann) Usov avec l'archevêque Ioann (Iustin) Kartušin de Moscou (mort en 1915!), appelant le premier «archevêque» et prédécesseur de l'archevêque Meletij. La même erreur se trouve dans l'ouvrage de MILOVIDOV *o.c.* (cf. *supra* note 33) qui dit: «le chef de l'Église de Belokrinica, l'archevêque Innokentij, émigra en Roumanie» (p. 83), bien que quelques pages plus haut il ait parlé du «chef de l'Église de Belokrinica l'archevêque Meletij» qui en 1918 présenta un «programme idéologique de la contre-révolution vieille-croyante». La confusion entre les deux Ioann est-elle due au fait que le livre le plus connu d'Innokentij, écrit avant sa consécration épiscopale, intitulé «Cerkov' Christova...», portait comme nom d'auteur Ivan Usov?

(70) Le successeur du métropolite Makarij s'appellait Nikodim. Voir: C. KOROLEVSKIJ, *Chez les Starovères de Bucovine. Notes de voyage (octobre 1923)*, in: *Stoudion* 4 (1927): 137, note 1. Nikodim est mort au début de 1927 (cf. *Vestnik SS*, 1927 n° 3, p. 13).

(71) A. PALMIERI, *La Chiesa Russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence 1908, p. 446.

1904); enfin un ouvrage qui montre son intérêt pour la vie intellectuelle de l'époque: *O perevoploščenii duš* (Kišinev, s.d.) dans lequel il discute les théories sur la réincarnation des âmes selon la théosophie et l'anthroposophie(72).

Innokentij a eu aussi sa part dans le «cas Michail Semenov». C'est lui en effet qui le consacra en novembre 1908 (voir *infra*, n° 37: Michail du Canada).

20. *IOANN* DU DON: du 9 août 1898 au 16 octobre 1898; ARCHEVÊQUE DE MOSCOU: du 16 oct. 1898 au 24 avril 1915.

Ioann (dans le monde: Iustin Avksent'evič) Kartušin est né le Ier juin 1837 dans le village (*stanica*) d'Ostrovskij de la région (*oblast'*) du Don. En 1872, à l'âge de 35 ans, il perd son épouse, qui lui laisse deux petits enfants. Jusqu'en 1882 il vit chez son père et son frère dont la maison devient un lieu de prière pour les Vieux-Croyants de la bourgade. Iustin y remplit les fonctions de canonarque et de chantre. Il acquiert une réputation dans les discussions publiques avec les missionnaires orthodoxes, les Beglopopovcy, les Bezpopovcy et les Baptistes. En même temps il enseigne à lire et à écrire aux enfants et aux adultes du village. Quand le siège épiscopal du Caucase devient vacant en 1875, l'archevêque Antonij Šutov essaie de le convaincre d'accepter la charge de ce diocèse, mais après le refus résolu de Iustin il nomme Siluan en 1879. Iustin sera son secrétaire de 1885 à 1887.

En juillet 1890 Iustin prend l'habit monastique dans le monastère «Pjatipskij» (près de *Pjatiizbjanskaja stanica*) et reçoit le nom monastique de Ioann. «Sa vie monastique austère lui attire des masses de Vieux-Croyants. Il devient populaire non seulement parmi les Vieux-Croyants du Don, mais à travers toute la Russie»(73). Quand

(72) L'intelligentsia russe, même orthodoxe, a souvent été attirée par la théosophie (E. P. Blavackaja) et l'anthroposophie (R. Steiner). Voir: N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1958, pp. 238 ss. Pour une attitude critique: *Pereselenie duš. Problema bessmertija v okkultizme i christianstve. Sbornik statej*, Paris 1935, avec des contributions de N. Berdjaev, S. Bulgakov, B. Vyšeslavcev, V. Zenkovskij, G. Florovskij et S. Frank.

(73) Pour cette citation, comme pour beaucoup des données biographiques dont nous nous servons ici, voir la nécrologie *Vysokopreosvjaščennyj Ioann,*

les controverses avec les Orthodoxes menacent l'existence du monastère où il vit, il se retire dans un «kellion» construit dans le jardin de sa maison. Il y travaille à un ouvrage polémique, dirigé contre son propre frère Kalina Kartušin, missionnaire orthodoxe. Avec son cousin Michail Polikarpovič Kartušin, futur évêque de Saratov et son propre successeur au siège de Moscou, il élabore avec succès un projet d'irrigation pour l'agriculture de la région.

Le 4 août 1898, il est nommé évêque du Don; le lendemain il est l'un des trois candidats proposés à la succession de l'archevêque Savvatij (*Post.* 1898 n°s 5 et 8). Ordonné évêque le 9 août 1898, il est effectivement élu archevêque le 11 octobre 1898 et intronisé à Moscou le 16 octobre (*Post.* 1898 n°s 10 et 11).

L'archevêque Savvatij, prédécesseur de Ioann à Moscou, avait été déposé par le concile en mars 1898, parce qu'il avait signé, sous la pression de la police secrète, une déclaration par laquelle il renonçait désormais à sa dignité épiscopale. Deux ans après, le 6 mai 1900, le Gouvernement, suivant la politique de Konstantin Pobedonoscev([74]) demanda au nouvel archevêque Ioann de renier son titre d'«archevêque de Moscou et de toute la Russie». À cause de son refus dissimulé — Ioann avait répondu, en effet, qu'il s'appelait en fait «archevêque vieux-croyant» — il fut exilé à Tula et mis sous surveillance policière pendant trois ans. En août 1903 on lui permit de choisir librement sa résidence, toutefois en dehors du gouvernement de Moscou. Il se fixe alors dans le gouvernement de Vladimir. Ce n'est qu'en février 1905 que le ministre de l'intérieur Svjatopolk-Mirskij lui permet de résider dans la capitale. Le 20 décembre de la même année l'archevêque Ioann pourra célébrer pour la première fois la Liturgie([75]). Durant les seize années de son épiscopat il a

---

archiepiskop moskovskij, parue dans *St.M.* 6 (1915): 523-536. La citation se trouve à la page 525.

([74]) Pour la politique de Pobedonoscev envers les Vieux-Croyants, voir G. Simon, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik der Heiligen Synode 1880-1905*, Göttingen 1969, pp. 168-187.

([75]) En 1856 le Gouvernement avait ordonné d'apposer les scellés sur les sanctuaires des églises du cimetière de Rogožskoe. Les Vieux-Croyants se voyaient donc obligés de célébrer devant l'iconostase. En même temps ils adressaient régulièrement des pétitions au ministre de l'intérieur ou à l'empereur pour obtenir la levée des scellés et le droit de célébrer. Pobedonoscev s'y opposait toujours, y voyant la reconnaissance du clergé vieux-croyant au

consacré plus de cent églises et imposé les mains à quinze évêques, quatre-vingt-douze prêtres et huit diacres. Il a ouvert — ou rétabli — les diocèses de Tomsk, Jaroslavl', Petrograd, Kiev, Rjazan' et Irkutsk. En 1906 un monastère fut fondé dans la région du Don (Kalač-na-Donu) qui en 1915 comptait plus de quarante moines. Également en 1906 eut lieu l'importante pacification entre la hiérarchie de Moscou et plusieurs évêques «neokružniki», de sorte que le schisme, né en 1862, avait presque disparu à la fin de son épiscopat. Il refusa à plusieurs reprises le titre de métropolite que les conciles de 1906 voulaient lui conférer (*Post.* 1906 n°s 53 et 65), tenant compte apparemment des frictions que l'adoption de ce titre pourrait susciter avec la hiérarchie du métropolite de Belokrinica, juste au moment où un nouveau métropolite devait être élu([76]).

Une nécrologie le caractérise ainsi en 1915:

> «On peut ne pas être d'accord sur beaucoup de choses avec feu monseigneur l'archevêque (...) mais on ne peut ne pas le respecter et ne pas admirer sa profonde conviction et l'intégrité de sa nature, sa fermeté inébranlable dans la défense de ses vues sur la vie et les tâches de l'Église (...). Il était sévère envers les faiblesses du monde, et on ne pouvait ne pas tenir compte de son autorité, car c'était un homme irréprochable dans sa vie personnelle, un jeûneur et un homme de prière»([77]).

21. *IOANNIKIJ* DE PERM' ET TOBOL'SK: après 1917-1922; DE PERM' ET EKATERINBURG: 1922-1927/28 (?)

L'évêque Ioannikij est mentionné dans les décisions conciliaires pour la première fois en 1922 (*Post.* § 4 p. 2) au moment de la réor-

---

même titre que celui des confessions étrangères. Voir: G. Simon, *o.c.* pp. 177-178.

([76]) Le métropolite de Belokrinica Afanasij était mort le 1er octobre 1905. Avant la consécration de son successeur Makarij le 10 septembre 1906, le concile soulevait la question de l'élévation de l'archevêque de Moscou à la dignité de métropolite (*Post.* n° 53 du 20 avril 1906). En septembre 1906 (*Post.* n° 65) le nouveau métropolite Makarij donna son accord, mais en 1907 (*Post.* n° 78) le concile exigea un nouvel accord, écrit cette fois-ci, de la part du métropolite. Il semble que le congrès diocésain de Saratov ait vu dans la promotion de Moscou la possibilité d'une élévation, plus tard, de son propre diocèse au niveau d'archevêché (*Post.* 1906 n° 55 et 1907 n°s 78 et 79).

([77]) Voir la nécrologie citée *supra*, note 73, p. 529. Notons que la *St.M.*, qui publie cette nécrologie élogieuse, prenait souvent une attitude critique envers les conciles et avait été blâmée par le concile en 1910 et 1912 (cf. *infra*, p. 470, n° 37: Michail du Canada).

ganisation des diocèses en Sibérie. Les documents ne précisent nulle part quand il a été nommé ou ordonné évêque. Puisque le siège de Perm' et Tobol'sk fut occupé au moins jusqu'en 1917 par Antonij, nous devons situer sa nomination dans la période de la guerre civile (1918-1922). En 1922 son diocèse est divisé en celui de Perm'-Ekaterinburg (aujourd'hui: Sverdlovsk), dont il reste le titulaire, et celui d'Omsk-Tjumen' (appelé aussi «Omsk-Čeljabinsk» dans *Post.* 1922 § 9) confié temporairement à Amfilochij d'Ural'sk et Orenburg(78). L'évêque Ioannikij n'est pas présent au concile de 1928.

22. *IOANNIKIJ* DE SARATOV ET ASTRACHAN': 1922 — après 1928.

Ioannikij (Ioann) Isaičev est nommé évêque le 28 mai 1922 (*Post.* 1922 § 1) et succède donc probablement à Konstantin Aleksandrovič Bazanov (nommé en 1917; cf. *infra*, n° 35). Il devait recevoir l'ordination épiscopale le 20 mai 1922 (selon le même § 1 des *Post.* 1922). De 1925 à 1928 il est régulièrement présent à tous les conciles.

23. *IOASAF* DE KAZAN' ET VJATKA: 1893-1912.

Ioasaf (Ivan Petrovič) Zelenkin est né dans le gouvernement de Nižnij-Novgorod le 30 mars 1838. Il reçut son ordination épiscopale à Moscou le 28 mars 1893. Il est décédé à Kazan' le 27 mars 1912(79).

24. *IOASAF* DE TOMSK, IRKUTSK ET TOUTE LA SIBÉRIE: 1906-1910; DE TOMSK: 1910 — entre 1917 et 1922.

Ioasaf (Ioann Semenovič) Žuravlev est nommé évêque le 22 août 1905 et devient ainsi le successeur de Feodosij. Le 12 février 1906 il reçoit l'ordination épiscopale à Moscou. Après la création du diocèse d'«Irkutsk et toute la Sibérie orientale» en août 1910 (*Post.* n° 120) et la nomination de Iosif Antipin un an plus tard (*Post.* 1911 n° 130), Ioasaf signe désormais «évêque de Tomsk». Il assiste pour la dernière fois au concile en 1917. Lors de la réorganisation des

(78) Pour plus de détails, voir *supra*: II, § 2, pp. 446-447.

(79) On trouvera une brève nécrologie avec une photo de Ioasaf dans *St.M.* 3 (1912): 389-391. Voir également *St.V.* 1 (1905): 29.

diocèses en Sibérie (*Post.* 1922 § 4) nous trouvons déjà son successeur Tichon «évêque de Tomsk et Altaj».

25. *IONA* DE SMOLENSK ET KALUGA: 1898-1912.

Iona (Ioann) Aleksandrov est né dans le gouvernement de Smolensk en 1840. Le 6 septembre 1880 il est ordonné prêtre. Le concile du 4 août 1898 le nomme évêque (*Post.* n° 7). Le sacre épiscopal a lieu le 6 septembre de la même année. L'évêque Iona meurt le 28 février 1912 et son successeur est Pavel Silaev[80].

26. *IOSIF* D'IRKUTSK ET DE TOUTE LA SIBÉRIE ORIENTALE: 1911-1926 (?).

Iosif Antipin est nommé évêque le 25 août 1911 pour le nouveau diocèse d'Irkutsk, créé un an auparavant à partir de celui de «Tomsk, Irkutsk et toute la Sibérie» (*Post.* 1911 n° 130 et 1910 n° 120; cf. *supra*, n° 24: Ioasaf Žuravlev). Il reçoit l'ordination épiscopale à Moscou le 18 décembre 1911 (*Post.* p. 138). En 1926 (*Post.* § 5) il se trouve hors de son diocèse (appelé alors «Irkutsk-Amursk») dont il ne peut gouverner une partie des paroisses «à cause de certaines circonstances». Le concile lui demande de rentrer, si possible, ou bien de ne pas s'opposer à ce que l'on ordonne un nouvel évêque avec le titre «Blagoveščensk et Vladivostok» (la partie orientale de son diocèse). En cas de retour de Iosif, les deux évêques gouverneraient ensemble le vaste diocèse. Notons que depuis le concile de 1917 nous n'avions plus de nouvelles de Iosif — nous ignorons s'il était présent au concile de 1922; en tout cas il était absent en 1925 — et qu'à partir de 1926 nous ne connaissons que des administrateurs temporaires pour le diocèse d'Irkutsk (Kliment Logvinov, ancien évêque beglopopovec de Tomsk; puis Amfilochij d'Ural'sk).

27. *IPATIJ* DE JAROSLAVL' ET ARCHANGEL'SK: 1911-1917/1922.

Ipatij, nommé le 25 août 1911, est le premier évêque de ce nouveau diocèse (*Post.* 1911 n° 132). Il reçoit l'ordination épiscopale le 6 novembre 1911 à Moscou. Il assiste encore au concile de 1917, mais

[80] Voir également *St.V.* 1 (1905): 30.

en 1922 le siège de Jaroslavl' est vacant et le concile nomme Savvatij Nikitin (*Post.* 1922 § 3)([81]).

28. *IRINARCH* DE JAROSLAVL' ET KOSTROMA: 1898-1902.

Irinarch Lapšin est nommé évêque «pour les gouvernements de Kostroma, Jaroslavl', Vologda et Archangel'sk», le 10 octobre 1898 (*Post.* n° 9). Le sacre épiscopal a lieu le 21 octobre de la même année. Au mois d'août de l'année suivante il est élu «évêque auxiliaire permanent» (*vsegdašnij pomoščnik*) de l'archevêque Ioann. Il meurt le 14 mars 1902 à Nižnij-Novgorod où il vivait en exil depuis le 7 juillet 1901([82]).

29. *IRINARCH* DE SAMARA ET UFA: 1928-1941.

Irinarch (Ioann Vasil'evič) Parfenov était prêtre du diocèse de Nižnij-Novgorod au moment de sa nomination en septembre 1828 (*Post.* 1928 p. 11 § 23). Le concile demande qu'on lui impose les mains au début du mois de décembre de la même année([83]).

30. *KALLIST* DE VLADIMIR ET IVANOVO-VOZNESENSK: 1925 (?) — après 1928.

L'évêque Kallist est mentionné dans les listes des évêques présents aux conciles de 1925 à 1928. Nous ignorons l'origine de son diocèse, les dates de sa nomination et de son ordination épiscopale, de même que sa destinée après 1928([84]).

31. *KIPRIAN* DE TVER': 1907-1908.

Kiprian est un des évêques «neokružniki» qui signent l'acte de pacification de 9 avril 1907 (*Post.* 1907 pp. 79-81)([85]). Il avait reçu l'ordination épiscopale des mains de l'évêque neokružnik Iosif de Nižnij-Novgorod en novembre 1899. Une année après sa réconcilia-

([81]) En 1910 on l'avait proposé déjà comme candidat pour le diocèse d'Irkutsk et toute la Sibérie orientale (*Post.* 1910 n° 120).

([82]) «... kuda byl administrativno vyslan 7 ijulja 1901 g.» disent les *Postanovlenija* de 1901 (p. 30 note 1).

([83]) En 1941 Irinarch succède à l'archevêque Vikentij (Nikitin) de Moscou. Il meurt en mars 1952. Voir: KOLARZ, (cf. *supra* note 5) *o.c.* p. 135.

([84]) Ivanovo, au nord-est de Moscou, s'appelait Ivanovo-Voznesensk jusqu'en 1932.

([85]) Voir *supra*, p. 443 et la note 38.

tion avec la hiérarchie de Moscou, il retourne au camp des Neokružniki. En 1911 il prend le grand habit angélique (*Post.* 1907 p. 81).

32. *KIRILL* DE BALTA ET ODESSA: 1906-1910; DE BALTA, ODESSA ET TOUTE LA BESSARABIE: 1910 — entre 1917 et 1925.

Kirill était évêque «neokružnik» entre 1897 et 1906. Le 13 octobre 1897 il avait reçu l'ordination épiscopale. Après sa réconciliation avec la hiérarchie de Moscou le 23 septembre 1906 (*Post.* 1906 p. 61), le concile décide de lui laisser son ancien diocèse d'Odessa et Balta (*Post.* 1907 nº 69-70). Quand en 1910 Petr de Bessarabie prend sa retraîte on lui confie également l'administration temporaire de la Bessarabie et d'Izmail (*Post.* 1910 nº 121)([86]). Kirill est mentionné pour la dernière fois dans la liste des évêques présents au concile de 1917. Le concile de 1925 parle d'une «nécessité urgente» d'élire un nouvel évêque pour le diocèse d'Odessa (*Post.* 1925 § 4).

33. *KIRILL* DE NIŽNIJ-NOVGOROD: 1876-1899.

Kirill était paysan dans le gouvernement de Nižnij-Novgorod. Grand admirateur de l'évêque Arsenij (Švecov) d'Ural'sk et Orenburg (cf. *supra*, nº 7), qui vivait constamment auprès de lui, il fut ordonné évêque le 24 novembre 1876 à Moscou par l'archevêque Antonij Šutov. En août 1899 il démissionne pour des raisons d'âge et de santé. Il meurt le 22 décembre 1903. La même année lui succède Innokentij Usov (*Post.* 1899 nº 12)([87]).

34. *KLIMENT* temporairement évêque d'AMURSK ET IRKUTSK: 1926-1927.

Kliment Logvinov, ordonné diacre et hiéromoine dans l'Eglise orthodoxe, rejoint les Vieux-Croyants beglopopovcy aux débuts des années Vingt. En août 1925, alors achimandrite et responsable pour

([86]) Pour plus de détails, voir *supra*: II, § 1, p. 441: «Les diocèses d'Ukraine...».

([87]) Voir également: MARKOV, (cf. *supra* note 57) *o.c.* p. 537 note 730. Markov situe l'installation («*postavlen*») de Kirill le 23 novembre 1876 et sa retraite en 1889. Dans ce dernier cas il s'agit visiblement d'une faute de frappe.

les communautés de Saratov, Semipalatinsk et Zabajkal'sk, il «reçoit» les évêques orthodoxes Andrej Uchtomskij d'Ufa et Rufin de Satka, qui, à leur tour, lui imposent les mains et le nomment évêque responsable pour le diocèse de Tomsk(88). Le 31 octobre 1925 Kliment est reçu dans la communion des Vieux-Croyants de Belokrinica par l'archevêque de Moscou Meletij selon la troisième formule («čin»)(89). Le concile de 1926 (*Post.* § 3) le reconnaît comme un de ses évêques et lui confie temporairement l'administration du diocèse d'Amursk et Irkutsk. En 1927 il renonce pourtant à cette charge (*Post.* 1927 § 19). Il n'assiste pas au concile de 1928.

35. (*KONSTANTIN*) DE SARATOV ET ASTRACHAN': 1917 (?) — avant 1922.

Konstantin Aleksandrovič Bazanov est nommé évêque pour le diocèse de Saratov le 31 mai 1917 (*Post.* 1917 III) après la promotion de Meletij à l'archevêché de Moscou. Si les circonstances ne l'ont pas empêché, il a été ordonné probablement dans les trois mois qui suivaient sa nomination. Les documents conciliaires ne nous donnent pas son nom monastique, Konstantin étant son nom de

(88) *Post.* 1926 § 23. Andrej (prince Uchtomskij) d'Ufa reçut son ordination épiscopale dans l'Église orthodoxe en octobre 1907. D. POSPELOVSKIJ, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, Crestwood-New York 1984, le considère comme «one of the most intelligent bishops of the Russian Orthodox Church» (p. 27). Le *Vestnik SS* (la revue officielle des «Obnovlency» dans les années Vingt), qui en 1927 relate le «flirt» (sic: *zaigryvat'*) d'Andrej successivement avec les Beglopopovcy, la hiérarchie de Belokrinica et les Baptistes, le présente comme un instable (*Vestnik SS* 1927, n° 9-10, pp. 27-28). C'est aussi l'opinion de Johannes Chrysostomus OSB qui l'appelle un extravagant et un instable (cf. son *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*, tome 2, Munich-Salzbourg 1966, pp. 239-240). En 1932 il fut arrêté par la GPU et après cinq ans de prison fusillé à Jaroslavl'. Voir: I. ANDREYEV, *Russia's Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs*, Platina (California) 1982, pp. 321-328.

(89) Les Vieux-Croyants, comme les Orthodoxes, connaissent trois ordres ou formules (*čin*) par lesquels quelqu'un est reçu dans leur communion: la première exige le baptême, la deuxième une confirmation sans baptême, la troisième une simple abjuration des hérésies (ce qui, bien sûr, est exigé également par les deux premières formules). Les Bezpopovcy reçoivent les Orthodoxes en les rebaptisant, les Popovcy ne les rebaptisent pas. Cf. JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Die Errichtung...*, (art. cité *supra* note 20) p. 292, note 41.

baptême. Au même concile de 1917 il représente l'évêque Innokentij de Nižnij-Novgorod (cf. *supra*, n° 19). En 1922 le siège de Saratov est de nouveau vacant (*Post.* 1922, 28 mai, § 1) et le concile nomme Ioannikij Isaičev. Nous ignorons ce qu'est devenu Konstantin Bazanov.

36. *MELETIJ* DE SARATOV ET ASTRACHAN': 1908-1915; ARCHEVÊQUE DE MOSCOU: 1915-1934.

Meletij (Michail Polikarpovič) Kartušin était le cousin de l'archevêque Ioann Kartušin et son successeur sur le siège de Moscou(90). Pendant l'exil de Ioann il le représente au concile (en 1901). Déjà en 1904 il est proposé comme premier candidat pour le diocèse de Saratov (*Post.* 1904 n° 38) mais il ne sera ordonné évêque que le 6 décembre 1908 (*Post.* 1909 p. 99). C'est probablement la proposition faite au concile d'élever Saratov au rang d'archevêché — après une éventuelle élévation de l'archevêque de Moscou à la dignité de métropolite — qui a retardé la nomination d'un évêque pour ce diocèse, vacant depuis 1901 (*Post.* 1906 n° 55 et 1907 nos 78 et 79; 1901 n° 24).

Nommé archevêque de Moscou par le concile du 26 août 1915 (*Post.* 1915, II), il est solennellement installé quatre jours plus tard (le 30 août 1915) en présence du métropolite de Belokrinica, Makarij. (*Post.* 1915 p. 1).

En février 1918 il publie une lettre pastorale dans la revue «Golos Cerkvi», où il condamne la Révolution bolchevique en termes violents, lance l'anathème contre les Sans-Dieu (*bezbožniki*) et convie tous les fidèles «à s'armer contre les ennemis de Dieu, non d'une arme matérielle mais spirituelle»(91). Il n'est pas étonnant alors qu'en Ukraine beaucoup de Vieux-Croyants sympathisent avec l'armée des volontaires de Denikin en 1919 et qu'en décembre de la même année Denikin permette à l'archevêque Meletij d'envoyer un aumônier militaire pour ses fidèles(92).

(90) *St.M.* 6 (1915): 526.

(91) *Golos Cerkvi* 1918, n° 2, pp. 50-52, cité d'après Milovidov, *o.c.* (cf. *supra* note 33) pp. 77-78. La revue *Golos Cerkvi* fut imprimée par la famille des Rjabušinskij, industriels vieux-croyants connus, dont certains émigreront en France quelques années plus tard.

(92) Milovidov, (cf. *supra* note 33) *o.c.*, pp. 79-80.

Ces prises de position politiques contre les Bolcheviques pendant la guerre civile ont probablement obligé Meletij à abandonner son diocèse pendant plusieurs années et à en laisser l'administration à Aleksandr de Rjazan'. C'est lui, en effet, qui représente Meletij au concile de 1922 et que certains membres du concile veulent élever à la dignité de métropolite «pour ses efforts particuliers des quatre dernières anées» (*Post.* 1922 p. 9 n° 6). Ceci situerait donc le départ de Meletij en 1918.

Le concile de 1922 semble d'ailleurs tout à fait dans l'incertitude en ce qui concerne le sort personnel de Meletij et la possibilité de son retour. À cause de son importance nous traduisons ici la résolution de 1922 (*Post.* p. 9 n° 6) concernant l'avenir du siège de Moscou:

> «Prenant en considération la situation incertaine du trône de l'archevêque de Moscou et l'absence de Moscou de l'archevêque Meletij, le saint concile a décidé:
> 1. d'élire une commission conciliaire au sujet de l'absence de Moscou de l'archevêque Meletij, et pour clarifier:
>   a) pourquoi le diocèse et l'archevêché à lui confiés ne sont pas administrés;
>   b) si l'archevêque Meletij peut et désire rentrer à Moscou en vue de remplir ses obligations.
> 2. dans le cas où l'archevêque Meletij ne viendrait pas, ou si les raisons de son séjour hors de Moscou n'apparaissaient pas valables, ou encore dans le cas où il serait dans l'impossibilité de rentrer à Moscou: d'élever un métropolite sur le trône de l'archevêché de Moscou, en accord avec la résolution du saint concile de 1915 (*Post.* 1915 p. 3, III et IV) touchant l'instauration d'une métropole à Moscou et en accord avec les déclarations écrites du saint concile.
> 3. de proposer au diocèse de Moscou et aux autres diocèses de s'unir au désir des membres du présent concile d'élever à la dignité de métropolite russe l'évêque Aleksandr et de réaliser cela dans le prochain saint concile; de confier le gouvernement de l'archevêché de Moscou à l'auxiliaire de l'archevêque, l'évêque Aleksandr, jusqu'au retour de l'archevêque Meletij».

Cependant, la disparition ou l'émigration d'une partie importante des évêques pendant la guerre civile, l'appauvrissement de leur Église par la guerre et l'expropriation de beaucoup d'industriels vieux-croyants ont poussé la hiérarchie à renoncer officiellement en décembre 1922 à son hostilité envers le nouveau régime([93]). Grâce à

([93]) *Ibidem*, p. 83.

cette attitude nouvelle, l'archevêque Meletij a pu rentrer à Moscou et préparer un concile particulièrement solennel en 1925, cette fois-ci avec l'accord du Gouvernement soviétique.

Meletij mourut en 1934(94).

37. *MICHAIL* DU CANADA: 1908-1916.

Bien que le diocèse du Canada n'ait jamais existé que nominalement et que son titulaire n'y soit certainement jamais allé l'évêque Michail mérite pleinement sa place dans cette liste. Certains aspects du rôle qu'il a joué dans la vie intellectuelle russe et dans le renouveau de l'Église orthodoxe au début de ce siècle ont été étudiés récemment dans un article bien documenté(95). Cependant, la période qui va de sa conversion à la Vieille Foi jusqu'à sa mort tragique, avec son activité pastorale et son influence sur une certaine «intelligentsia de Vieux-Croyants», n'a pas encore été suffisamment étudiée. Ici nous ne pouvons donner que quelques éléments préliminaires.

Michail (Pavel Vasil'evič) Semenov est né en 1874 dans l'Église orthodoxe russe, d'une famille d'origine juive. Après ses études de théologie et son ordination sacerdotale, il devient professeur de droit canon à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. Entre 1901 et 1903 il participe aux «Réunions philosophiques et religieuses» de cette ville. L'archimandrite Michail y prend plutôt une position rigide et conservatrice(96). La Révolution de 1905 lui ouvre pourtant les yeux et à partir de ce moment il s'engage pleinement dans une lutte pour le renouveau de l'Église et pour un socialisme chrétien. Il fait

(94) KOLARZ, (cf. *supra* note 5) *o.c.*, p. 134: «Meletij died in 1934, otherwise he might have fallen victim to the Yezhov purge».

(95) Jutta SCHERRER, *Intelligentsia, Religion, Révolution: Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie. 1905-1907*, in: *CMRS* 17 (1976): 427-466 et 18 (1977): 5-32. En particulier sur Michail Semenov les pages 431-438 et les notes 47 à 50 (p. 457), où l'on trouve également des indications bibliographiques concernant l'activité de Semenov avant 1908.

(96) J. SCHERRER, *art. c.*, p. 435. Sur les cercles philosophiques russes au début du siècle, voir également de J. SCHERRER: *Les 'Sociétés philosophico-religieuses' et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917*, in *CMRS* 15 (1974): 297-314, et surtout son ouvrage magistral: *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin 1973 (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte n° 19).

probablement partie du «Groupe des trente-deux» prêtres (1904-1905), puis, en 1906, il est actif dans un mouvement issu de ce groupe, appelé «Fraternité des zélateurs du renouveau de l'Église». Il devient un des rédacteurs en chef de la revue «Vek» qui paraît à Saint-Pétersbourg entre 1906 et 1907 et qui est l'organe officiel de la «Fraternité». Celle-ci revendique une Église non soumise à l'État, fondée sur le principe de la «sobornost'»; un christianisme libre et véritablement œcuménique; une réévaluation chrétienne de l'art, de la science, de la culture, de la vie sociale; un concile national. Il est intéressant de noter que la rédaction de «Vek», et donc l'archimandrite Michail lui-même, se veut indépendante de l'Église institutionnelle. Toujours en 1906, il devient membre des «socialistes populaires» (*narodnye socialisty*), ce qui lui vaut d'être renvoyé de l'Académie. Menacé d'excommunication par l'Église orthodoxe et espérant pouvoir réaliser plus aisément son projet de christianisme social, incarné maintenant dans un mouvement fondé par lui et appelé «chrétiens libres», il rejoint les Vieux-Croyants russes de Belokrinica, le 20 octobre 1907. Un an plus tard, le 20 novembre 1908, il se fait ordonner évêque «du Canada» par Innokentij de Nižnij-Novgorod, sans l'accord préalable d'un concile (*Post.* 1908 n° 96). Bien que condamnant cette ordination «solitaire» (*edinoličnaja*) de Michail au mois de février 1909 (*Post.* n°s 97, 98, 99), le concile montre une certaine «condescendance» (*snischoždenie*) envers les deux évêques au mois d'août de la même année (*Post.* n° 106). Selon cette dernière résolution, aucun canon ne justifie une telle ordination épiscopale sauvage, bien qu'au cours de l'histoire certaines circonstances l'aient parfois permise. Elle tient compte également du fait que les deux évêques se sont repentis et que, dans une confession de foi écrite, l'évêque Michail a même renié certains de ses écrits qui n'auraient pas été conformes à la foi orthodoxe. Après un temps de probation liturgique de trois mois, Michail devrait se rendre dans le diocèse dont il est le titulaire (entendons le Canada). En cas de refus, toute célébration liturgique lui serait interdite. L'évêque Innokentij ne pourra plus admettre dans ses paroisses des membres du clergé d'autres confessions sans la permission de l'archevêque.

Pour des raisons qui se comprennent, Michail refusa de se soumettre à un tel «exil» au Canada([97]) et dès l'année 1910 il commen-

([97]) S'il existait à ce moment une petite colonie de Vieux-Croyants au

ça à collaborer à une nouvelle revue, appelée «Straroobrjadčeskaja Mysl'», dont il est probablement un des fondateurs et dans laquelle il écrira régulièrement jusqu'en 1916([98]). Porte-parole d'une certaine intelligentsia vieille-croyante rassemblée autour de l'évêque dissident, la nouvelle revue ne s'intéresse pas seulement à la culture et à la vie intellectuelle de l'Église, mais aussi à la vie concrète des fidèles, aux événements politiques, aux décisions de la hiérarchie. Et surtout sur ce dernier point elle ne dissimule pas toujours sa critique.

Conformément à la décision de 1909, le concile de 1910 se voit obligé d'interdire à Michail toute célébration (*zapreščenie ot svjaščennodejstvia*) et met en même temps les fidèles en garde contre certains de ses écrits, parus dans «Staroobrjadčeskaja Mysl'» et dans «Slušaj Zemlja»([99]) à cause de leurs «expressions séductrices» et de leurs «idées non conformes à l'enseignement des Pères» (*Post.* 1910 n° 129). Le blâme sera répété avec plus de force encore en 1912 et touchera cette fois-ci tous les rédacteurs et éditeurs de la revue([100]).

Vers la fin de sa vie, l'évêque Michail travailla comme ouvrier à Moscou, tout en gardant des contacts avec les cercles philosophiques de l'intelligentsia orthodoxe. Un matin on le trouve gravement blessé dans la rue, probablement assommé par des ouvriers qui le prenaient peut-être pour quelqu'un d'autre. Il meurt quelques jours après à l'hôpital, le 27 octobre 1916([101]).

Canada (cf. A. OTOPKIN, *Staroobrjadcy v Kanade (Severnaja Amerika)*, in: *St.M.* 5 (1914): 250-251), il est certain qu'il n'avait jamais existé, un diocèse proprement dit pour ces régions. Les amis de Michail, liés à la revue *Staroobrjadčeskaja Mysl'* revendiquèrent pendant plusieurs années que le concile lui assigne un véritable siège épiscopal.

([98]) Notons que la fin de la revue coïncide avec le décès de Michail.

([99]) Nous n'avons pu identifier la revue *Slušaj Zemlja* mentionnée dans *Post.* 1910 n° 129.

([100]) Est-ce un hasard si, juste ce jour-là (le 21 septembre 1912), l'évêque Innokentij de Nižnij est absent et si sa signature ne figure donc pas sous la résolution? Comparez avec la liste des signataires des résolutions n° 151 (19 sept.) et n° 156 (22 sept.).

([101]) À la bibliographie donnée par J. Scherrer et signalée plus haut (note 95) ajoutons la nécrologie de V. Ekzempljarskij (membre de la Société philosophico-religieuse de Kiev, professeur de l'Académie ecclésiastique de cette ville et directeur de la revue *Christianskaja Mysl'*) dans: *Christianskaja Mysl'*, novembre 1916, pp. 136-143. Michail avait fréquenté également la dite Société de Kiev; Ekzempljarskij le connaissait donc bien.

38. *MICHAIL* DE NOVOZYBKOV: 1906-1910.

L'évêque neokružnik Michail de Novozybkov avait reçu l'imposition des mains le 17 juin 1892 à Moscou de la part de l'évêque (neokružnik) Iov de Moscou. Le 5 juin 1906 il se réconcilie avec la hiérarchie russe de Belokrinica qui était en faveur de l'*Okružnoe Poslanie* (*Post.* 1906 p. 61). Le concile de 1907 non seulement lui laisse l'administration de son ancien diocèse (Novozybkov), mais lui assigne également le diocèse de Černigov avec le gouvernement de Mogilev et une partie du gouvernement d'Ekaterinoslav. Michail continue pourtant à signer avec son ancien titre «Novozybkov». À l'évêque Ermogen, qui détenait le diocèse de Novozybkov avant la réconciliation de Michail, sera confié dorénavant le diocèse de Kiev([102]).

L'évêque Michail de Novozybkov est mort le 27 septembre 1910 à Klincy. Son successeur est Flavian.

39. (*NIKIFOR*) D'ODESSA: 1928 —?

En 1928 (*Post.* § 22) le *protoierej* Nikifor Šefatov est nommé évêque pour le diocèse d'Odessa. En 1926 et 1927, bien que proposé par les représentants du Caucase au concile, il avait refusé catégoriquement sa nomination pour le diocèse du Caucase. Les documents conciliaires ne nous donnent ni son nom monastique, ni la date de son ordination épiscopale (cf. *Post.* 1926 § 1 et 1927 § 17).

40. *PAISIJ* DE SARATOV ET ASTRACHAN': 1885-1901.

Paisij (Prokopij Fedotovič) Lapšin fut ordonné évêque à Moscou le 24 septembre 1885. En 1901 il renonce à sa charge pastorale et prend le grand habit angélique. Il meurt le 17 avril 1907 dans un monastère à Čeremšan (*Post.* 1898 p. 15).

41. *PAVEL* DE KALUGA ET SMOLENSK: 1912 — entre 1916 et 1922.

Pavel (Parmen) Silaev fut nommé le 19 septembre 1912 (*Post.* § 151). Il fut ordonné évêque quelques jours plus tard par les évêques présents au concile, le 23 septembre (*Post.* 1912 p. 138)([103]). Il

([102]) Pour plus de détails, voir *supra*, II, § 1: «Les diocèses d'Ukraine...».

assiste pour la dernière fois au concile en 1916. En 1917 il se fait représenter par un de ses diacres (Markel Kuznecov). En 1922 le siège de Kaluga-Smolensk est vacant et le concile demande de consacrer Savva Anan'ev «le plus vite possible» (*Post.* 1922 § 11 p. 5).

42. *PETR* DE BESSARABIE ET PODOLIE: 1907 (avril-juin); DE BESSARABIE ET TEMPORAIREMENT D'IZMAIL: 1907-1910.

Petr fut évêque neokružnik depuis son ordination épiscopale le 29 décembre 1890 jusqu'à sa réconciliation avec la hiérarchie de l'archevêché de Moscou le 9 avril 1907 à Bendery (en Moldavie) (cf. note 38 *supra*). Le concile de juin 1907 lui assigne temporairement l'administration du diocèse d'Izmail en vue de créer plus tard un unique diocèse de «Bessarabie et Izmail» (*Post.* 1907 n°s 74 et 80). Pourtant, ce projet ne sera réalisé que partiellement en 1913: en 1910 Petr prend le grand habit monastique (*Post.* 1910 n° 121). La Bessarabie et Izmail, d'abord administrés temporairement par l'évêque d'Odessa (Kirill), feront définitivement partie du diocèse d'«Odessa, Balta et toute la Bessarabie» à partir de 1913 (*Post.* 1913 n° 1)([104]). Nous ignorons la date précise de la mort de Petr mais la situons prudemment peu après 1910.

43. *PORFIRIJ* DE SAMARA, SIMBIRSK ET UFA: 1899-1912.

Porfirij (Petr) Maničev est né dans le gouvernement de Černigov en 1838. Déjà diacre depuis 1884, il prend l'habit monastique le 12 novembre 1890. Il est nommé évêque en août 1899 (*Post.* n° 11) et il reçoit l'imposition des mains à la suite du concile du même mois, le 24 août.

Le gouvernement d'Ufa, qui fait partie de son diocèse (cf. sa signature dans *Post.* 1901 n° 22) sera la cause d'un conflit entre lui et son voisin septentrional, Antonij de Perm', au cours de l'année 1910.

([103]) L'éditeur des *Postanovlenija* se trompe plusieurs fois en 1912 en écrivant «août» au lieu de «septembre». Ainsi à la page 137 (dans le titre) et p. 138 note 5 (23 août au lieu de 23 septembre).

([104]) Pour plus de détails, voir *supra*, II, § 1: «Les diocèses d'Ukraine...».

Le concile décide de confirmer la juridiction de Porfirij sur Ufa, à l'exception de quelques villages (*Post.* 1910 n° 126). Porfirij est mort à Chvalynsk (région de Saratov) le 2 juin 1912([105]).

44. *RAFAIL* DE CHAR'KOV: 1922-1925; DE CHAR'KOV ET KIEV: 1926 — après 1928.

Rafail était évêque neokružnik jusqu'à sa réconciliation avec la hiérarchie de l'archevêché de Moscou au concile du mois de mai 1922 (*Post.* 1922 p. 6-8). Le même concile le confirme dans sa charge pastorale du diocèse de Char'kov et lui confie temporairement l'administration du diocèse de Kiev (*Post.* § 8 p. 3-4). À partir de 1926 ce dernier diocèse relèvera définitivement de sa juridiction (il signe dorénavant «Char'kov et Kiev»). Il assiste au concile de 1928.

45. *SAVVA* DE KALUGA ET SMOLENSK: 1922 (?) — après 1928.

Successeur de l'évêque Pavel Silaev (cf. *supra*, n° 41), le hiéromoine Savva Anan'ev est nommé évêque par le concile du 30 mai 1922 (*Post.* 1922 § 11) et il reçoît l'ordination épiscopale probablement peu de temps après([106]). Les changements de frontières des gouvernements civils dans les années Vingt suscitent un conflit entre l'évêque Savva et le diocèse de Novozybkov (de Flavian) concernant la ville de Brjansk. En 1926, en effet, Savva a cru pouvoir ajouter à son titre le nom de «Brjansk», bien que cette ville eût fait partie jusqu'alors du diocèse de Flavian. À la suite d'une violente protestation du conseil diocésain de Novozybkov, le concile de 1927 décrète que les changements des frontières des gouvernements civils ne peuvent servir de prétexte à des changements correspondants pour les diocèses (*Post.* 1927 § 20)([107]). Savva est présent au concile de 1928.

([105]) Voir également *St.V.* 1 (1905): 30 et *St.M.* 3 (1912): 680.

([106]) La même résolution demande qu'il soit ordonné évêque «le plus vite possible».

([107]) En 1945 l'Église orthodoxe adopta une attitude différente dans son *Règlement de l'administration de l'Église orthodoxe russe* du 31 janvier 1945. Le § 3 dit: «L'Église orthodoxe russe est divisée en diocèses dont les limites doivent coïncider avec les limites civiles (districts, régions, républiques)». Texte français dans N. STRUVE, *Les chrétiens en URSS*, Paris, 1963, p. 335.

46. *SAVVATIJ* DE TOBOL'SK ET TOUTE LA SIBÉRIE: 1862-1882; ARCHEVÊQUE DE MOSCOU: 1882-1898.

Puisque la fin de son épiscopat coïncide avec le début de la période que nous étudions, et même avec la première résolution consignée dans notre recueil, en voici une brève présentation.

Savvatij (Stepan Vasil'evič) Levšin est né dans le gouvernement de Perm' vers 1825. En 1856 il prend l'habit monastique. Peu de temps après il est ordonné prêtre. Le 6 décembre 1862 l'évêque Pafnutij (Šikin) de Kazan' l'ordonne évêque pour le diocèse de Tobol'sk et toute la Sibérie([108]). En 1865, pendant une célébration liturgique pontificale, Savvatij est arrêté et emprisonné à Tomsk, accusé «de porter illégalement un titre épiscopal». Il ne sort de prison qu'après avoir signé une déclaration dans laquelle il renie sa dignité épiscopale et renonce désormais à toute célébration liturgique. Sorti de prison, il vit en exil sous surveillance policière à Tula. D'abord frappé d'interdit ecclésiastique à cause de son reniement, il sera pourtant bientôt réhabilité pour succéder à l'archevêque Antonij de Moscou([109]) en 1882. Son activité restera cependant très limitée et contrôlée par un «conseil ecclésiastique» (*duchovnyj sovet*).

Vers la fin de sa vie il cède de nouveau à la pression de la police secrète qui exige cette fois-ci qu'il renonce à son titre d'«archevêque de Moscou et de toute la Russie». Le concile de mars 1898 lui demande de résigner mais lui permet encore de célébrer la Liturgie en privé (*Post.* 1898 n° 1). Arsenij d'Ural'sk est désigné comme administrateur du siège de Moscou, d'abord pour trois mois (*Post.* mars 1898 n°s 2 et 3) puis pour un an (*Post.* août 1898 n° 8). Cependant, Savvatij meurt déjà le 8 septembre de la même année.

([108]) Pafnutij Šikin de Kazan', mort en 1890, fut un des signataires de l'«Okružnoe Poslanie» en 1862. Des lettres de lui ont été publiées par P. VLASOV dans *St.M.* 6 (1915): 998-1021; 1110-1126: *Pis'ma ep. Pafnutija Kanzan'skago (1815-1890).*

([109]) Antonij Šutov fut le premier archevêque vieux-croyant de «Moscou et toute la Russie» de 1860 à 1881. Lui aussi, mais non sans hésitation, fut un des signataires de l'«Okružnoe Poslanie» de 1862. Des lettres de lui ont été publiées par P. VLASOV, *Pis'ma archiepiskopa Antonij (1812-1881)*, in *St.M* 6 (1915): 781-803.

Un mois après, le 16 octobre 1898, Ioann Kartušin lui succèdera (*Post.* 1898 nos 10 et 11).

47. *SAVVATIJ* DE JAROSLAVL' ET ARCHANGEL'SK: 1922 (?) — après 1928.

Savvatij (Simeon) Nikitin est nommé évêque le 28 mai 1922 (*Post.* 1922 § 3) et il reçoît l'imposition des mains probablement peu de temps après, en tout cas avant le concile de 1925 où il est parmi les évêques participants. Il assiste à tous les conciles de 1925 à 1928.

48. *SELIVESTR* DE NOVOZYBKOV ET BALTA: 1876-1903.

Disciple du moine Ilarion Egorovič Kobanov([110]), Selivestr n'accepte sa consécration épiscopale — décidée par un concile à Moscou en novembre 1875 — qu'après le consentement et même l'insistance de son maître. Elle a lieu le 20 novembre 1876.

Le 3 août 1898 on le propose comme l'un des candidats à la succession de l'archevêque Savvatij (*Post.* 1898 n° 8)([111]). Pourtant des problèmes de santé l'ont déjà empêché de venir au concile. Il se fait représenter à tous les conciles de 1898 à 1901; depuis 1903 le concile cherche un nouvel évêque pour le diocèse de Černigov (*Post.* 1903 n° 35)([112]); en 1905 nous lisons que Selivestr est frappé de paralysie([113]). Il meurt le 14 juin 1906 à Klincy.

49. *SERGIJ* D' URAL'SK ET ORENBURG: 1926 (?) — après 1928.

Le protoierej Simeon Kulagin du diocèse de Kaluga et Smolensk est élu au concile de 1926 (*Post.* § 3). Il succède ainsi à l'évêque

([110]) Kobanov était connu davantage sous son sobriquet «Ksenos». Né vers 1820 et mort en 1882, il est l'auteur principal de l'«Okružnoe Poslanie». Il est resté lui-même simple moine toute sa vie, refusant toute ordination. Voir: JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Der Streit*..., (art. cité note 19).

([111]) Dans les documents, Černigov est très tôt associé à Novozybkov: cf. *Post.* 1905 n° 41 et 1906 p. 53. Voir aussi *supra*, II, § 1: «Les diocèses d'Ukraine...».

([112]) En ce qui concerne sa candidature, voir *supra*, p. 451 n° 7 (Arsenij) et les notes.

([113]) *St.V.* 1 (1905): 31. Pour plus de détails sur son diocèse et sa succession, voir *supra*, II, § 1: «Les diocèses d'Ukraine...».

Amfilochij. Deux autres candidats, Andrej Durasov et Kirill Vdovin, avaient refusé cette charge avant lui (*Post.* 1925 § 3 et 1926 § 3). Kulagin est ordonné évêque probablement peu de temps après son élection. En 1927 il doit se faire représenter au concile pour des raisons que nous ignorons, mais il assiste au concile en 1928.

50. *SILUAN* DE CAUCASE ET DE NOVOČERKASSK: 1879-1902.

Ordonné évêque le 30 novembre 1879 à Novočerkassk, Siluan se démet de sa charge épiscopale le 27 juillet 1902 pour des raisons d'âge et de santé (*Post.* 1902 § 31). Son diocèse est alors confié à Feodosij, chorévêque de Terek, à l'exception des villes de Novočerkassk et de Rostov, et de la région (*oblast'*) du Don (*Post.* 1902 n° 32)[114]. Siluan meurt le 27 décembre 1902. En 1904, le 11 juillet, les restes intacts de son corps sont transférés solennellement du village où il était mort à Novočerkassk.

51. *TICHON* DE TOMSK ET ALTAJ: 1917 et 1921 — après 1928.

L'évêque Tichon est mentionné dans nos documents pour la première fois en 1922 (*Post.* § 4) au moment de la réorganisation des diocèses en Sibérie[115]. Il avait reçu l'ordination épiscopale pendant la guerre civile, certainement avant 1921[116]. En 1922 une partie de son diocèse est érigée en diocèse indépendant avec un évêque propre (*Post.* 1922 § 4): Semipalatinsk et Zajsan, dont Andrian devient le premier évêque. Tichon propose en 1925 (*Post.* § 22) de créer également un nouveau diocèse pour le district d'Altaj, composé alors de trente-quatre paroisses, mais cela n'est toujours pas réalisé en 1928.

(114) L'année précédente, en 1901, le concile avait décidé de nommer de nouveau un évêque pour le diocèse du Don. SMIRNOV, *o.c.* (note 24, *supra*) énumère ce diocèse dans la liste des diocèses de Belokrinica en 1895 (cf. *Post.* 1901 n° 24).

(115) Concernant cette réorganisation, voir *supra*, II, § 2 p. 446.

(116) À partir de 1921 il aurait collaboré à la publication de pamphlets «contrerévolutionnaires» imprimés dans son diocèse. Voir: MILOVIDOV, (cf. *supra* note 33) *o.c.*, p. 85.

52. *VIKENTIJ* DU CAUCASE: 1928-1934; (ARCHEVÊQUE DE MOSCOU: 1934-1941 (?)).

Vikentij (Vasilij) Nikitin succède à Feodosij du Caucase, qui s'était retiré en 1926 (cf. *supra*, n° 11). Il prend l'habit monastique le 3 septembre 1928, avant la fin du concile qui le nomme évêque (*Post.* 1928 § 21), et il reçoit l'ordination épiscopale une semaine après, le 10 septembre.

En 1934 il succède à l'archevêque Meletij de Moscou. Il semble avoir exercé une influence considérable sur les fidèles jusqu'à la fin de son épiscopat, que l'on situe au début de la Deuxième Guerre Mondiale(117).

53. *VITALIJ* DE PETROGRAD ET TVER': 1904-1906.

Vitalij (Vasilij Il'ic) Bažanov est né dans le gouvernement de Tula en 1846. Il est ordonné prêtre le 10 avril 1888. En décembre 1903 il est nommé évêque du nouveau diocèse de Petrograd et Tver', rétabli deux ans auparavant (*Post.* 1903 n° 34; 1901 n° 24). Il prend l'habit monastique le 5 avril 1904, quelques jours avant son ordination épiscopale le 9 avril 1904. Son diocèse, qui comprend à ce moment les gouvernements baltes et ceux de Tver', Pskov, Novgorod et Vitebsk (*Post.* 1901 n° 24) s'étend également, à partir de 1905, aux gouvernements d'Olonec et d'Archangel'sk (*Post.* 1905 n° 44)(118). Vitalij meurt le 14 mars 1906 à Saint-Pétersbourg(119).

Monastère de la Sainte Croix P. Antoine LAMBRECHTS O.S.B.
B-5395 Chevetogne
Belgique

(117) KOLARZ, (cf. *supra* note 5) *o.c.*, p. 135.

(118) Avant 1905 les deux gouvernements d'Olonec et d'Archangel'sk relevaient de la juridiction de l'évêque de Nižnij-Novgorod et Kostroma. À partir de 1911 ils font partie du nouveau diocèse de Jaroslavl' (*Post.* 1911 n° 132).

(119) Voir également *St.V.* 1 (1905): 31.

Annexe 1

INDEX DES NOMS DE FAMILLE DES ÉVÊQUES

ALEKSANDROV, Ioann = IONA de Smolensk (n° 25)
ALGAZIN, Evlampij Eremeevič = EVLOGIJ d'Ural'sk (n° 10)
ANAN'EV, S. = SAVVA de Kaluga (n° 45)
ANTIPIN, I. = IOSIF d'Irkutsk (n° 26)
BAZANOV, Konstantin Aleksandrovič = (KONSTANTIN) de Saratov (n° 35)
BAŽANOV, Vasilij Il'ič = VITALIJ de Petrograd (n° 53)
BOGATENKOV, Aleksej Prokop'evič = ALEKSANDR de Rjazan' (n° 1)
ISAIČEV, Ioann = IOANNIKIJ de Saratov (n° 22)
KARTUŠIN, Iustin Avksent'evič = IOANN, archev. de Moscou (n° 20)
KARTUŠIN, Michail Polikarpovič = MELETIJ, archev. de Moscou (n° 36)
KULAGIN, Simeon = SERGIJ d'Ural'sk (n° 49)
LAKOMKIN, Georgij Ivanovič = GENNADIJ du Don (n° 16)
LAKOMKIN, Grigorij Ivanovič = GERONTIJ de Petrograd (n° 17)
LAPŠIN, I. = IRINARCH de Jaroslavl' (n° 28)
LAPŠIN, Prokopij Fedotovič = PAISIJ de Saratov (n° 40)
LEVŠIN, Stepan Vasil'evič = SAVVATIJ de Tobol'sk (n° 46)
LOGVINOV, K. = KLIMENT d'Amursk (n° 34)
MINAČEV, Petr = PORFIRIJ de Samara (n° 43)
NIKITIN, Simeon = SAVVATIJ de Jaroslavl' (n° 47)
NIKITIN, Vasilij = VIKENTIJ du Caucase (n° 52)
PARFENOV, Ioann Vasil'evič = IRINARCH de Samara (n° 29)
PARŠIKOV, Feodor Nikandrovič = FILARET de Kazan' (n° 13)
PERFILOV, Emel'jan Filippov = ERMOGEN de Novozybkov (n° 9)
RAZUVAEV, Feodor = FLAVIAN de Novozybkov (n° 15)
ŠEFATOV, Nikifor = (NIKIFOR) d'Odessa (n° 39)
SEMENOV, Pavel Vasil'evič = MICHAIL du Canada (n° 37)
SILAEV, Parmen = PAVEL de Kaluga (n° 41)
SPIRIN, Grigorij = GURIJ de Nižnij-Novgorod (n° 18)
ŠVECOV, Anisim Vasil'evič = ARSENIJ d'Ural'sk (n° 7)
USOV, Ioann Grigor'evič = INNOKENTIJ de Nižnij-Novgorod (n° 19)
ZELENKIN, Ivan Petrovič = IOASAF de Kazan' (n° 23)
ŽURAVLEV, Ioann Semenovič = IOASAF de Tomsk (n° 24)

Annexe 2

TABLE CHRONOLOGIQUE DES CONCILES

ANNÉE	*MOIS/JOURS*	*VILLE*	*Lieb L a 63*
1898	19-20 MARS	NIŽN.-NOVGOROD	
	4 AOÛT	NIŽN.-NOVGOROD	
	10-11 OCTOBRE	MOSCOU	
1899	21-22 AOÛT	NIŽN.-NOVGOROD	
1900	-	-	-
1901	21-24 AOÛT	NIŽN.-NOVGOROD	
1902	27-28 JUILLET	TULA	
1903	? DÉCEMBRE	CHAR'KOV	
1904	5-6 SEPTEMBRE	GOMEL'	
1905	21-25 AOÛT	CHVALYNSK	
1906	20-25 AVRIL	MOSCOU	
	22-26 SEPTEMBRE	MOSCOU	
1907	23-26 JUIN	MOSCOU	
1908	25-30 JUILLET	MOSCOU	
1909	4 FÉVRIER	MOSCOU	
	25-30 AOÛT	MOSCOU	
1910	25-31 AOÛT	MOSCOU	
1911	25 AOÛT - 2 SEPT.	MOSCOU	
1912	18-24 SEPTEMBRE	MOSCOU	
1913	25-28 AOÛT	MOSCOU	
1914	-	-	-
1915	25-28 AOÛT	MOSCOU	
1916	21-23 AOÛT	MOSCOU	
1917	31 MAI - 1 JUIN	MOSCOU	Dactylographié
1918	-	-	-
1919	-	-	-
1920	-	-	-
1921	-	-	-
1922	28-31 MAI	MOSCOU	Dactylographié
1923	-	-	-
1924	-	-	-
1925	1-11 JUIN	MOSCOU	
1926	23 AOÛT- 2 SEPT.	MOSCOU	
1927	23 AOÛT - 1 SEPT.	MOSCOU	
1928	27 AOÛT - 5 SEPT.	MOSCOU	Dactylographié
1929	Convoqué pour le 19 août à:	MOSCOU	-

	AVANT	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	191
NOVOZYBKOV	1876	SELIVESTR N. et Balta			N. et Černigov					ERMOGEN MICHAIL N. et Kiev						
KIEV					ANASTASIJ D'IZMAIL K. et Balta					ERMOGEN K. et Nzbkov		K. et Žito-mir	Kiev (slmt)			
ODESSA											KIRILL O. et Balta					
BESSARABIE									B. et Podolie		PETR	B. et Izmail		KIRILL D'ODES		
IZMAIL	1881	ANASTASIJ		I. et Bessarabie												
CHAR'KOV																
CAUCASE	1879	SILUAN (le Don inclu)				FEODOSIJ	(le Don exclu)									
TEREK			FEODOSIJ (chorévêque)													
DON		IOANN												GENNADIJ		
IRKUTSK														IOSIF	I. et tou	
TOMSK			FEODOSIJ T., Irkutsk et toute la Sibérie							IOASAF				Tomsk (slmt)		
SEMIPALATINSK																
OMSK-TJUMEN'-ČELJABINSK																
TOBOL'SK-PERM'	1894 T. et Kolyvan'	ANTONIJ	Perm' et Tobol'sk													
MINUSINSK-URJANCHAJ																
NIŽNIJ-NOVGOROD	1876	KIRILL	ARSENIJ D'URAL'SK				INNOKENTIJ N. et Kostroma									
JAROSLAVL'		IRINARCH J. et Kostroma													IPATIJ J. et Ar	
PETROGRAD								VITALIJ P. et Tver'		KIRILL D'ODESSA	(Kiprian de Tver')			ALEKSANDR DE RJAZAN'		
KAZAN'-VJATKA	1893	IOASAF														
MOSCOU	1881		IOANN													
RJAZAN'	SAVVATIJ										ALEKSANDR					
SAMARA	1879 S. et Simbirsk	ALEKSEJ	PORFIRIJ	S., Simbirsk et Ufa												
SARATOV ET ASTRACHAN'	1885	PAISSIJ			PORFIRIJ DE SAMARA					ARSENIJ DE URAL'SK			MELETIJ			
SMOLENSK ET KALUGA		IONA														
URAL'SK ET ORENBURG	1897	ARSENIJ										MELETIJ DE SARATOV				
VLADIMIR ET IVANOVO-VOZNESENSK																
CANADA												MICHAIL (Semenov)				
	AVANT	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	

06 | 1907 | 1908 | 1909 | 1910 | 1911 | 1912 | 1913 | 1914 | 1915 | 1916 | 1917 | 1918 | 1919 | 1920 | 1921 | 1922 | 1923 | 1924 | 1925 | 1926 | 192

MOGEN MICHAIL — FLAVIAN
et
ev — N. et Černigov — N. et Go
MOGEN — FLAVIAN DE NOVOZYBKOV — RAFAIL DE CHAR'KOV — RAFAIL
et — K. et Žito-mir — Kiev (slmt) — Ch. et K
kov
KIRILL — RAFAIL DE
O. et Balta — O., Balta et tte la Bessarabie — CHAR'KOV
PETR — KIRILL D'ODESSA
B. et Izmail

RAFAIL
Ch.
GENNADIJ
DU — DON

GENNADIJ

IOSIF — KLIMENT
I. et toute la Sibérie orientale — I. et Amursk
OASAF — *FILARET — TICHON
Tomsk (slmt) — *Tomsk et Altaj — Tomsk et Altaj
ANDRIAN
S. et Zajsan — ANDRIAN
Semipalatinsk et
AMFILOCHIJ
IOANNIKIJ (Perm')
IOANNIKIJ
Perm' et Ekaterinburg
? — ARSENIJ

(en Roumanie) — GURIJ

IPATIJ — SAVVATIJ
J. et Archangel'sk
KIRILL D'ODESSA — ALEKSANDR — GERONTIJ
(Kiprian de Tver') — DE RJAZAN'
ALEKSANDR — FILARET
DE RJAZAN'
MELETIJ — ALEKSANDR DE RJAZAN' — MELETIJ

ALEKSANDR

L'ARCHEVÊQUE — FILAR. ME
DE MOSCOU — DE — M
RSENIJ DE — MELETIJ — KONSTANTIN BAZANOV ? — IOANNIKIJ — KAZAN'
URAL'SK
PAVEL — SAVVA
MELETIJ DE SARATOV — EVLOGIJ — AMFILOCHIJ — ? IOANNIKIJ DE — SERGIJ
SARATOV
? — KALLIST

MICHAIL (Semenov)

06 | 1907 | 1908 | 1909 | 1910 | 1911 | 1912 | 1913 | 1914 | 1915 | 1916 | 1917 | 1918 | 1919 | 1920 | 1921 | 1922 | 1923 | 1924 | 1925 | 1926 | 1927

1923	1924	1925	1926	1927	1928	APRÈS	
			N. et Gomel'				NOVOZYBKOV
IL DE CHAR'KOV			RAFAIL Ch. et Kiev				KIEV
		RAFAIL DE CHAR'KOV			NIKIFOR d'Odessa		ODESSA
							BESSARABIE
							IZMAIL
L				Ch. et Kiev			CHAR'KOV
			GENNADIJ DU DON		VIKENTIJ		CAUCASE
							TEREK
							DON
			KLIMENT I. et Amursk		AMFILOCHIJ D'URAL'SK		IRKUTSK
ON et Altaj							TOMSK
Zajsan	ANDRIAN						SEMIPALATINSK
			ANDRIAN Semipalatinsk et Miass				
LOCHIJ							OMSK-TJUMEN'-ČELJABINSK
NIKIJ (Perm') NIKIJ et Ekaterinburg							TOBOL'SK-PERM'
	?	ARSENIJ					MINUSINSK-URJANCHAJ
		GURIJ					NIŽNIJ-NOVGOROD
'ATIJ							JAROSLAVL'
							PETROGRAD
							KAZAN'-VJATKA
		MELETIJ					MOSCOU
							RJAZAN'
			FILAR. DE KAZAN'	MELET. MOSC.	IRINARCH		SAMARA
ANNIKIJ							SARATOV ET ASTRACHAN'
VA							SMOLENSK ET KALUGA
? IOANNIKIJ DE SARATOV			SERGIJ				URAL'SK ET ORENBURG
	?	KALLIST					VLADIMIR ET IVANOVO-VOZNESENSK
							CANADA
1923	1924	1925	1926	1927	1928	APRÈS	

LÉGENDE:

++++++++++ Le siège du diocèse est occupé. L'évêque ordinaire est indiqué en majuscules au-dessus de la ligne.

---------- Le siège est vacant ou nous ignorons si le siège à ce moment est occupé. Si nous connaissons un administrateur temporaire, son nom est indiqué en majuscules au-dessus de la ligne.

——→ Une flèche indique le cession d'une partie d'un diocèse à un autre diocèse; ou bien la création d'un diocèse à partir d'un diocèse existant. Dans le dernier cas, le nouveau diocèse commence par le signe o– (cf. *infra*). Parfois la flèche indique le passage d'un évêque à un autre diocèse (p. ex. quand Meletij de Saratov devient archevêque de Moscou en 1915). Dans chaque cas se référer au texte.

Les noms complets des diocèses, ainsi que les changements de nom sont indiqués en-dessous de la ligne en petits caractères. Le moment du changement est indiqué par les signes ♂ ou ♂.

♂ ♂ Ces deux signes indiquent le moment où un diocèse change de nom.

♀ ♀ Ces deux signes indiquent le début d'un épiscopat (♀) ou le moment où un nouvel administrateur temporaire a été nommé (♀). (Le passage entre un siège occupé ++++ et la vacance de ce siège ---- n'a pas été indiqué par un signe spécial).

o– Le signe o– au début d'une ligne indique le moment où le diocèse a été créé ou rétabli. S'il se trouve isolé il indique le moment où la création ou le rétablissement du diocèse a été décidé.

* L'astérisque devant un nom indique que le nom ne se trouve pas dans nos documents conciliaires; nous l'avons trouvé dans une autre source.

? Les quelques points d'interrogation se réfèrent à une hypothèse ou une incertitude dont nous avons parlé dans le texte.

GINO K. PIOVESANA S. J.

Nazionalismo e URSS alle soglie del 2000, in scritti recenti

Mikhail Agursky ha scritto recentemente (1987) un libro dal titolo «La Terza Roma: Il nazional-bolscevismo nell'URSS», che è molto più esteso e più corredato di note di un precedente, in russo (1980), dal titolo «l'Ideologia del nazional-bolscevismo»(1). La tesi dei due libri come si può capire dai titoli è la stessa, benchè il più recente in inglese, meriti maggiore attenzione dato l'apparato scientifico, che però rafforza l'impressione generale che l'autore, con le citazioni voglia provare troppo e qualche lettore forse chiuderà il libro convinto proprio del contrario di quanto Agursky sostiene. La questione che però l'autore solleva, se inserita in un contesto non di solo passato, come se tutti o quasi gli intellettuali russi e i bolscevichi siano stati dei nazionalisti, ma del presente e del prossimo futuro che è il secolo XXI°, merita attenta considerazione. Che il marxismo come ideologia abbia poco richiamo sulla nuova generazione russa non è mistero per nessuno. E che il nazionalismo sia in crescita verrà indicato in seguito. Non è pertanto impossibile, anzi è molto realistico, che i dirigenti russi pensino di utilizzare il nazionalismo, un fattore che potrebbe essere importante per la sopravvivenza dell'URSS.

È da premettere che ci fu un vero nazional-bolscevismo. Pochi intellettuali guidati da Nikolaj Ustrjalov iniziarono a Praga nel 1921, la rivista *Smena vech* (Cambio delle pietre miliari), nella quale appoggiarono il bolscevismo dopo averlo combattuto nelle file dei bianchi ed essere emigrati all'estero. Il movimento non ebbe alcuna fortuna e i tentativi di convincere Lenin della bontà di simili idee non ebbero migliori risultati. Sostanzialmente gli Smenovechisti o Smenochovtsy in russo, appoggiavano il bolscevismo — non il comunismo che era troppo internazionalista per i loro gusti — perchè lo vedevano come l'unica possibilità reale per salvare la Russia dai nemici esterni. Quando Lenin intraprese la Nuova Politica Economica (NEP) essi credettero ingenuamente che il bolscevismo si fosse convertito a una politica tendente solo e principalmente al bene della Russia. Dopo la Rivoluzione d'Ottobre fra l'intelligentsia in esilio sorsero vari movimenti e alcuni veramente singolari come quello degli Euroasiatici che sostenevano la Russia

(1) M. Agursky, *The Third Rome. National Bolshevism in the USSR*. Boulder, London, 1987. M. Agusrkij, *Ideologija natsional-bol'scevisma.* Parigi 1980.

facesse parte, piuttosto che del mondo occidentale, di quello asiatico; vi aderì anche l'arciprete Georgij Florovskij, il noto autore di una storia della teologia russa. La confusione intellettuale che regnava nell'intelligentsia dell'emigrazione di quegli anni è del resto comprensibile. I movimenti o tendenze che nacquero allora, erano condannati per forza di cose a una effimera sopravvivenza.

Per provare l'esistenza del nazional-bolscevismo russo l'Agursky non si limita solo al caso degli Smenovechovtsy, ma risale alla storia della Russia moderna benchè cerchi specialmente di provare il nazionalismo di Lenin e di Stalin in particolare nel suo «socialismo in un paese», cioè nella Russia, abbandonando così l'internazionalismo della «rivoluzione permanente» di Trotskij.

Ma vediamo prima di tutto, quanto fossero nazionalisti i russi del secolo scorso e di quale nazionalismo si trattasse, lasciando a dopo la trattazione del nazional-bolscevismo. L'Agursky che studia il decorso del nazionalismo russo da un punto di vista «geo-politico», nel contesto, cioè, internazionale dello sviluppo dell'impero zarista, segue la caratterizzazione data da John Plamenatz sulla natura del nazionalismo russo e in genere di quello slavo orientale.

Si tratta di nazionalismo di paesi indotti recentemente nell'ambito della civilizzazione europea, fino allora estranea ad essi e che le loro culture ancestrali potevano recepire con difficoltà e tanto meno dominare con la speranza di eccellere e di potersi affermare. Da ciò segue la natura imitativa di questo nazionalismo che sentiva un rapporto di amore-odio verso i modelli che imitava, senza riuscire a raggiungerli e tanto meno a sorpassarli, dato il pesante fardello della cultura ancestrale che faceva da remora ai propri tentativi di sviluppo. C'era la volontà, indotta dalla necessità, più che una vera convinzione e amore per il progresso e la modernizzazione, e di mala voglia si poteva rinunciare a un passato tanto caro e così radicato([2]).

Questo libero adattamento, che io faccio, della descrizione di Plamenatz del nazionalismo russo o slavo orientale — del nazionalismo in genere e russo in particolare si dirà in seguito — dovrebbe servire anche per comprendere cosa intenda l'Agursky per nazionalismo russo. A me sembra però che egli segua, piuttosto che il Plamenatz, un criterio tutto proprio, confondendo il semplice patriottismo con il puro nazionalismo. Ciò spiegherebbe come egli possa tacciare di nazionalismo la maggioranza degli intellettuali russi del passato, e i bolscevichi recenti come Stalin quando, per salvare la patria in pericolo, come durante l'ultima guerra, egli dovette abbandonare il cosmopolitismo comunista.

Nel secolo scorso certi slavofili furono indubbiamente sciovinisti nell'esaltare l'antica Russia contro le riforme di Pietro il Grande, come lo furono poi i panslavisti e lo stesso Dostoevskij nel suo messianismo russo. che pressupponeva la conquista di Costantinopoli, come voleva del resto il panslavista Danilevskij. Quanti vorrebbero salvare l'universalismo di Dostoevskij, basandosi solo sul suo celebre discorso su Puškin, dovrebbero an-

([2]) Agurski, *The Third Rome...*, pp. 7-8.

che leggere il suo *Diario di uno scrittore* per capire il vero pensiero del grande romanziere.. L'ammiratore e studioso di Dostoevskij, che fu L. Šestov, detestava però il panslavismo del suo eroe. L'amico e, in certo senso, discepolo di Dostoevskij, il filosofo V. Solov'ëv, dovette ribattezzare l'universalismo del suo maestro con un universalismo più cristiano al posto di quello pan-russo di Dostoevskij [3]. Appiccicare però a tutta la galleria di protagonisti che Agursky mette in mostra (anche a Solov'ëv) l'etichetta di «nazionalisti» è senza dubbio una forzatura.

Le cose non vanno meglio quando si tratta di correnti decisamente più orientate verso l'Occidente e che poi sfociarono nel marxismo e nella formazione del cosidetto nazional-bolscevismo. Cosa curiosa, parlando delle sinistre, l'Agursky dedica poco spazio a quel movimento veramente autoctono, e ovviamente radicato nel nativismo russo, che fu il populismo. Esso non prevalse, è vero. Ma se ci fu mai in Russia un vero socialismo russo è stato proprio il populismo.

Dal tempo in cui Marx disse nel «Manifesto» «*Die Arbeiter haben kein Vaterland*» molta acqua è passata sotto il ponte marxista. Considerando la storia del socialismo dopo Marx si può dire che l'amor di patria o patriottismo può essere stato anche utile al socialismo. Ma il vero nazionalismo che anteponeva gli interessi della propria patria a quelli della classe operaia, è stato un elemento distruttivo dell'internazionalismo socialista. La votazione quasi compatta dei social-democratici tedeschi per l'armamento della Germani poco prima dell'inizio della I Guerra Mondiale fu un colpo mortale per l'internazionalismo socialista. In Italia il socialista Mussolini creò il fascismo e Hitler, come tutti sanno, fondò in Germania il nazional-socialismo.

In Russia i rivoluzionari bolscevichi, che presero il potere nel 1917, erano essenzialmente «antipatriottici», cioè la pensavano come il Marx del «Manifesto» [4]. Il sacrificio di Lenin, che con la pace di Brest-Litovsk, cedette tante zone russe alla Germania, pur di conservare il potere e il partito, fu una decisione del solo Lenin, fatta contro tutti, compreso l'ultra-internazionalista Trotskij, che pure aveva qualche senso di amor patrio. E la NEP, pur essendo una ritirata dall'estremismo marxista economico, non fu che un posporre a tempi migliori i sogni di un comunismo egalitario che allora in Russia, dopo la devastazione della guerra civile e la fame che ne seguì, non poteva certo essere realizzato.

Lo staliniano «socialismo in un paese» (veramente di Bucharin e di altri che lo formularono prima di Stalin e l'avrebbero attuato senza tanto spargimento di sangue) non fu l'abbandono della politica della rivoluzione mondiale, della «rivoluzione permanente» di Trotskij e dell'internazionalismo, almeno fino a un certo punto. Lo scopo finale veniva rimandato ancora una volta a tempi migliori, come del resto si è continuato a fare fino ad oggi, per il semplice motivo che l'ideale è e sarà irraggiungibile. Il «socialismo in un

[3] *Sobranie sočinenij V.S. Solov'eva*, Bruxelles 1966, III, pp. 216-217.

[4] J. L. DUNLOP, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*. Princeton N. J., 1983, p. 27.

paese» per l'astuto Stalin era l'unica via da battere e per questo, non per motivi nazionalisti come pensa Agursky, Stalin e compagni l'adottarono.

Di un certo nazionalismo di Stalin si può parlare dal 1936 in poi. Gli anni 1930-34 vedono il «realismo socialista» e la fine dei «Compagni di viaggio» in letteratura, poi il DIAMAT-ISTMAT (materialismo dialettico e storico) in filosofia ecc., cioè, il rafforzarsi della forma più gretta del marxismo ideologico in tutti i campi del sapere umano. Si iniziano in questi anni anche i famigerati processi. Con l'approssimarsi del pericolo nazista comincia quella che fu chiamata dal Timasheff «la grande ritirata»(5). Stalin dà la nuova costituzione (1936), riforma l'insegnamento dell'educazione pubblica (della storia in particolare, contro Pokrovskij, un classico della storiografia marxista già lodato da Lenin); i commissari di un tempo diventano ministri; gli ufficiali rimettono le spalline; e in breve, c'è tutta una riscoperta del passato russo, col parossismo successivo, di quando «si scopre» che i russi hanno fatto tutte le invenzioni. Nel 1943 ci furono le note concessioni fatte alla Chiesa russa per la sua leale e patriottica cooperazione nel tempo di guerra. Ma, dopo la vittoria, Stalin fa ancora una svolta o «ritirata» e ritorna a un più puro marxismo, cioè, al leninismo-stalinismo: lotta contro il «cosmopolitismo» ebraico e contro tutti i revisionismi. Il suo nazionalismo che diventa imperialismo — ben diverso da quello degli zar — viene usato per creare i paesi satelliti dell'Est e istaurare regimi marxisti in molte parti del mondo. Si tratta, in altri termini, di un ritorno alla «rivoluzione permanente» di Trotskij e al disegno di un comunismo mondiale più che di un nazionalismo o imperialismo russo. Stalin si oppose sempre a scrittori nazionalisti come. Dostoevskij e la Chiesa russa era, nell'immediato dopoguerra, spesso usata come una pedina nell'arena internazionale con gli osanna dei gerarchi ortodossi al pacifismo sovietico e gli attacchi virulenti al Vaticano che appoggiava i guerrafondai capitalisti.

Chruščëv fu invece un vero vecchio comunista e marxista che si dette a destalinizzare il paese. Fu perciò più vicino a Lenin nel suo internazionalismo e nel suo odio verso la religione. Permise si la pubblicazione del «Diario di Ivan Denisovič» di Solženitsyn perchè era una critica dei gulag staliniani, ma fu contro la «Casa di Matriona», del medesimo autore, perchè vi trovava un certo neo-slavofilismo. Aveva poca simpatia per quanti volevano la preservazione degli antichi monumenti, un movimento che prenderà piede dopo le sue forzate dimissioni, e che è certo un segno di rinascita dell'amor patrio. Tuttavia la critica di Stalin fatta da Chruščëv nel 1956 (al XX° Congresso) minò l'ideologia e non solo staliniana, bensì marxista in genere. Si iniziò così la ricerca di surrogati al marxismo nell'intelligentsia e fra i giovani, una ricerca che continua ancora e non si sa che sbocchi avrà.

Di neo-nazionalismo russo si parla fin dal dopo Chruščëv, cioè con l'inizio del periodo di Brežnev nel 1964, a tutt'oggi. Agursky termina la sua storia con il nazionalismo staliniano incentrandolo nello slogan il «socialismo in

(5) N. S. TIMASHEFF, *The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia.* New York 1946, pp. 192-203.

un paese». J. Dunlop ha descritto invece quello più recente che è molto più verosimile del primo, data la ricerca nella nuova generazione di un *ersatz* o surrogato per il moribondo marxismo-leninismo. Anche l'eccellente libro del Dunlop però mi pare pecchi per eccesso nell'uso del termine nazionalismo, dato che un ritorno al passato russo era da aspettarsi in un popolo che per settant'anni fu costretto a nutrirsi intellettualmente solo degli slogan di un futuro paradiso comunista. Inoltre, le alterne fortune del nazionalismo recente, che il Dunlop descrive e io riassumo, sono un indizio che ai vertici della nomenclatura sovietica, si fa «un passo in avanti e due indietro», per dirla con Lenin, sul nazionalismo. Si tratta, in altri termini, di spinte o remore tattiche e non di un vero cambio di strategia, altrimenti si avrebbero avute delle mutazioni radicali nella struttura sovietica, il che non è mai avvenuto.

Come neo-nazionalisti vengono indicati gli scrittori «rurali» i cosidetti *derevenščiki* (Vladimir Solouchin à uno dei migliori) che parlano con nostalgia della madre patria, del popolo e delle vecchie chiese di campagna. Viene detto che principi tartari distruggevano chiese, con evidente allusione ai «tartari» sovietici che tanti luoghi di culto distrussero o chiusero. Sotto Chruščëv il numero delle chiese aperte al culto passò da 22.000 a 12.000 e ora non sono più di 6.500. Il senso religioso in questi scrittori era però molto tenue e romantico. Intanto Tarkovskij fa il noto film su Rublëv, celebre pittore di icone russe del secolo XV°. Ricominciano anche gli studi su Dostoevskij e le sue opere vengono pubblicate in edizioni integrali. C'è un risveglio di studi folcloristi e la sociologia finalmente può essere accettata nel mondo accademico, mentre prima non poteva esistere che il materialismo storico.

La cosa più notevole è che le varie repubbliche, dagli anni '60 in poi, hanno maggiore autonomia e le lingue nazionali vengono più studiate. In Ucraina, ad esempio, il filosofo Skovoroda viene pubblicato in lingua ucraina. Skovoroda nacque sì in Ucraina, ma scrisse in russo. La russificazione, anche dal punto linguistico, non è naturalmente cessata. Lo stesso populismo comincia ad essere studiato nuovamente, benchè con una certa timidezza, dato che con lo studio del populismo si entra nel campo minato delle teorie politiche, che il regime non permette di discutere.

Brežnev tentò però di frenare gli effetti della destalinizzazione e si ebbero i processi di A. Sinjavskij e I. Daniel' nel 1966. Ma il Movimento Democratico dal 1968 pubblica la «Cronaca degli Eventi correnti» che è una fonte importantissima per conoscere il clima intellettuale di oggi. Si ha così la protesta contro l'invasione della Cecoslovacchia. La Società per la Preservazione dei Monumenti Storico-Culturali viene fondata nel 1965 e già nel 1972 aveva 7 milioni di membri. Un episodio importante fu che scrittori di tendenza nazionalista presero la direzione della «*Molodaja gvardija*», organo del Komsomol, e stamparono liberamente Solouchin e anche Viktor Chalmaev, il che scandalizzò veramente i vecchi marxisti. Verso la fine degli anni '70 però il direttore della rivista, A. Nikonov, viene sostituito e il nazionalismo, se tale era, viene represso.

Verso la Chiesa invece si attenuano le critiche del tempo di Chruščëv: la Trubnikova viene richiamata per i suoi attacchi troppo volgari contro il clero e la Chiesa. Il turismo interno si sviluppa e nel 1971 cinquanta milioni di

russi sono in cerca dell'antica Russia. Nel 1969 ricomincia il dibattito sugli slavofili, un tema che può essere facilmente usato per scopi nazionalisti, mentre il Movimento Democratico, che voleva ravvivare il comunismo con elementi occidentali, viene messo a tacere. Certamente si nota uno scontro fra tendenze occidentali e slavofile, che potrebbero anche caratterizzare come l'idea di dare alla futura Russia un regime democratico, nel caso della tendenza filo-occidentale, mentre la seconda tendenza, slavofila, guidata da Solženitsyn, Vladimir Osipov e da altri nazionalisti, domanda invece uno Stato autoritario, più basato sulla tradizione russa del passato. Il Dunlop dice che *Agosto 1914* è chiaramente segno del nazionalismo di Solženitsyn, come pure la «Lettera ai Capi Sovietici» del 1974(6).

I nazionalisti si concentrano dal 1971 sul samizdat «*Veče*» diretto da Osipov, che in prigione riscoprì l'Ortodossia. «*Veče*» è sospeso nel 1974 e Osipov tenta di nuovo con «*Zemlja*» di far conoscere le sue idee, ma viene arrestato. Così il nazionalismo, che negli anni '60 era abbastanza libero, ora viene represso. Si noti però che il governo era più tollerante verso un nazionalismo conciliabile col marxismo, cioè non religioso come quelle di Osipov e di Solženitsyn. Nel 1974 morì lo scrittore «rurale» Vasilij Suksin e il grande tributo di simpatia ai suoi funerali spaventò le autorità. Nel 1978 la mostra dell'ardente nazionalista, il pittore Il'ja Glazunov, fu pure un grande successo.

Negli anni 1979-80 si ha l'arresto del P. Dudko, tacciato, fra l'altro, di nazionalismo perchè scrisse per «*Zemlja*»; poi dei membri del Comitato Cristiano per la Difesa dei Diritti dei Credenti, tra cui anche il P. Gleb Yakunin, ma anche di nazionalisti come Chaibulin e Kapitančuk. Dal 1975 fioriscono i seminari filosofico-religiosi dove pure si nota, in alcuni membri almeno, l'enfasi dell'elemento nazionale e da cui venivano pure ventilate idee sociali pericolose per il regime, e perfino tendenze monarchiste. Solženitsyn ebbe a dire che la religione diventava «il perno organizzativo» del fermento intellettuale, una affermazione questa che dovrebbe essere sfumata.

Nuovamente appaiono i nazionalisti «ufficiali», cioè, quelli tollerati dal governo, che controllano il giornale «*Sovetskaja Rossija*» e sono talora accettati anche in «*Literaturnaja gazeta*» e nella «*Pravda*» ecc. La rivista «*Roman-gazeta*», che è molto popolare e ha nel suo corpo editoriale parecchi nazionalisti «legali». Sotto Andropov però l'attivista marxista A. Yakovlev ritornò in auge.

Con Gorbačëv gli scrittori «rurali» hanno avuto importanti posti nell'Unione degli Scrittori Sovietici. Gli ecologisti hanno vinto qualche battaglia, come quella contro chi voleva modificare il corso dei fiumi del nord, con susseguente rovina di zone famose della storia russa. L'accademico Dmitri Lichačëv, un nazionalista ufficiale, ha rivendicato il passato letterario russo coi suoi elementi religiosi, ed è stato sempre stampato. Nel 1984 è uscita la ristampa di *Zametki o russkom*, titolo che si può tradurre «Note su quanto è tipicamente russo». Sembra quasi che i discorsi sull'anima russa tornino

(6) Dunlop, op. cit. p. 44.

di moda, un soggetto molto indicativo di tempi nuovi. Sono molto letti anche i romanzi di Rasputin e Astaf'yev, scrittori «rurali» Il recente incontro fra Gorbačëv e il Patriarca Pimen si presta facilmente a una interpretazione in chiave nazionalista, come ha fatto molta stampa, data l'antica simbiosi fra Stato e Chiesa in Russia.

* * *

Il problema del nascente nazionalismo avrà altre fasi e alti e bassi come dopo Chruščëv. È il momento però di tirare qualche conclusione, sia pure avanzata con grande cautela e su cui si possono avere opinioni divergenti. Non solo perchè nessuno conosce il futuro prossimo dell'URSS, ma anche perchè l'URSS rimane sempre un enigma, data la frammentarietà delle cognizioni che ne abbiamo.

Il problema non è tanto nel provare o meno se ci sia una rinascita del nazionalismo in Russia, magari ufficiale, ma piuttosto nel precisarne la natura e le cause. Brevemente, la mia tesi è che in sostanza si tratti di un risveglio del passato russo, forzatamente assopito per tanti anni. In altre parole, i russi cercano di ritrovare la loro identità nazionale, che il marxismo ha invano cercato di obliterare. Questo tipo di nazionalismo può anche essere utile al governo sovietico e diventare così «ufficiale» se contenuto entro certi limiti, che sono poi quelli che non sovvertono le strutture fondamentali del paese, le quali sono intoccabili. Ufficiale non vuol dire nazional-bolscevismo e neppure il nazionalismo del secolo scorso di tipo occidentale o slavofilo. Ufficiale vuole dire semplicemente tollerato entro i limiti sopra indicati. I dirigenti sovietici d'oggi, non sono meno pragmatisti di un Lenin o di uno Stalin. Ovviamente i tempi e gli uomini sono mutati e ben diversi adattamenti o «ritirate» si possono e si dovranno fare.

Come del resto il nazionalismo occidentale del secolo scorso che è frutto di tempi e di ideologhi passati, anche quello russo di oggi è e non può non essere diverso da quello di un tempo. Il nazionalismo occidentale, che nel passato si poteva definire come l'esaltazione della propria nazione a scapito delle altre, si forma agli inizi del secolo scorso con le guerre napoleoniche e gli ideologhi ne sono Fichte e Hegel. Il primo scrisse i *Discorsi alla nazione tedesca*, il secondo, nella *Filosofia della storia*, completa l'ideologia della nazione identificandola con lo «spirito del popolo», nel quale s'incarna lo Spirito del mondo e il destino di un popolo.

Per i popoli slavi fu Herder (1744-1803) per primo a preconizzare loro un glorioso destino. Come in tante altre cose, la Russia arrivò a una coscienza nazionale e a un vero nazionalismo con un certo ritardo e sempre sotto l'influsso della filosofia occidentale, in particolare dell'idealismo tedesco. Naturalmente questi due fenomeni assunsero caratteristiche proprie che sono ben lontane dall'essere state studiate debitamente(7).

(7) M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism 1812-1855*. Cambridge Mass. 1961, pp. 461-462 nota 22 per la questione del nazionali-

Con l'avvento del bolscevismo il nazionalismo russo sembrava essere stato obliterato dall'internazionalismo comunista, ma ovviamente esso era tutt'altro che morto e, presto o tardi doveva risorgere, anche perchè la Russia non passò attraverso l'ubriacatura del fascismo e del nazional-socialismo, che sono i legittimi eredi della ideologia di Fichte e Hegel e di altri che si accodarono a loro, come dell'italiano Mazzini. I nazionalisti russi odierni possono rifarsi agli slavofili del secolo scorso, a un panslavista come Danilevskij e ispirarsi a un Dostoevskij o al reazionario Leont'ev, ma saranno ingaggiati nell'interminabile dibattito dell'intelligentsia russa del secolo scorso sui rapporti *odierni* Est-Ovest. L'atteggiamento amore-odio verso l'Occidente non può cessare, dato il retaggio sia antico che bolscevico di «ritardo» dello sviluppo russo-bolscevico in tanti campi. Esso però deve essere aggiornato alla realtà odierna, tanto diversa da quella del secolo scorso.

Un dilemma comune che confrontava gli zar del passato e che ora assilla Gorbačëv, è quale via seguire per raggiungere lo sviluppo occidentale nel senso più largo della parola. Sarà una via democratica e liberale, oppure sarà più efficace il metodo autoritario e dispotico? Io non condivido l'opinione dello Yanov, che però conosce come pochi le tendenze neo-nazionaliste russe, avendole vissute personalmente. Per lo Yanov l'erosione del marxismo-leninismo e il rifiorire del nazionalismo sia nell'opposizione che nei circoli governativi, non porterà a un regime democratico e liberale, ma a un governo autoritario e assolutista(8). Intellettuali come un Sacharov e marxisti critici e occidentalisti come un Medvedev sono delle eccezioni nel mondo intellettuale sovietico. La storia passata del liberalismo russo testimonia fin troppo i compromessi di tanti riformisti liberali del secolo scorso. C'è poi la grave accusa che la mitica «anima russa» non avrebbe mai avuto il senso delle legge e che parlare di liberalismo e di legalità in Russia non abbia molto senso.

Recentemente, il Walicki, ha tentato di confutare o almeno di circoscrivere questa accusa nel suo ottimo studio *Filosofie del diritto del liberalismo russo*(9). Certo ci furono dei filosofi che ebbero un vero senso della legge ed erano in teoria dei liberali. Ma purtroppo la prassi politica russa, per non parlare della «legalità socialista» sovietica, era ben altro.

L'argomento dello Yanov ha naturalmente una storia passata e attuale che lo convalida. Esso potrebbe anche essere riafforzato se venisse tenuto presente il compito immane, che deve affrontare Gorbačëv, e con lui i suoi successori, di tenere assieme l'impero sovietico composto di tanti gruppi nazionali e di tante etnie. L'URSS attuale è sospinta piuttosto da un nazionalismo di sopravvivenza che le permetta di mantenere nel mondo uno status quo, compito tutt'altro che facile data la composizione etnica pluralista del suo impero. Il compito era più facile ai tempi di Nicola II che per Gorbačëv,

---

smo russo che è stato poco studiato. Vedi H. ROGGER, *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia.* Cambridge Mass. 1960 e N. RIASANOVSKY, *Nicholas I and Official Nationality in Russia 1825-1855.* Berkeley, L. A.-Londra 1959.

(8) A. YANOV, *The Russian New Right.* Berkeley 1978.

(9) A. WALICKI, *Legal Philosophies of Russian Liberalism.* Oxford 1987.

a causa del senso nazionale che si è sviluppato dopo l'ultima guerra, nelle quindici repubbliche sovietiche, per non parlare della massiccia componente islamica di varie di quelle repubbliche.

Secondo il censimento del 1984 c'erano nell'URSS 142 milioni di russi, 50 di ucraini e 9 milioni di bielorussi. I non slavi ammontavano a quasi 73 milioni, mussulmani in maggioranza, rispetto ad altri gruppi etnici, tutti aventi un tasso di fertilità assai superiore a quello degli slavi. La forma federale diede sin dagli inizi alle varie repubbliche uno stato e una cultura nazionale che redimesse dall'imperialismo zarista: i primi bolscevici erano internazionalisti. Le cose cambiarono con Stalin specialmente durante la guerra, e così nacque la teoria del «male minore»: gli zar avevano impedito l'annessione da parte di altri imperialisti, p.e. gli inglesi. Gli eroi nazionali che avevano resistito alla penetrazione russa ed erano prima esaltati, dal 1943 non vengono menzionati se non in luce diversa. Stalin aveva prima decimato gli ucraini combattendo i kulaki come ha ben narrato il Conquest(10). Poi durante la guerra deportò in massa interi gruppi etnici.

Chruščëv cambiò la politica nei confronti delle varie nazionalità, usando una nuova terminologia. Nel 1961 i popoli dell'URSS dovevano «*sblizatsja*», cioé, riavvicinarsi; poi venne in uso «*slitsja*», o fondersi. Il duo Brežnev-Kosygin cambiò ancora la terminologia e si parlò di «*polnoe edinstvo*» o piena unità. Ma, a prescindere dal mutare delle parole, il problema fondamentale è rimasto lo stesso, anche perchè cresce sempre il senso di identità nazionale e il nazionalismo vero e proprio. Conseguentemente è stata continuata la politica di far immigrare i grandi russi in Ucraina, e in altre republiche e, specialmente, nelle città dove il sentimento nazionale è forte perchè vi risiede l'intelligentsia del paese. È superfluo dire che questa forma di russificazione, e ce ne sono altre, non ha dato risultati soddisfacenti, e certo non garantisce la sopravvivenza di un impero unito e neppure di una federazione di repubbliche con maggiore indipendenza locale. Anche l'unità delle tre repubbliche slave è ben lontana dall'essere assicurata. Gli specialisti naturalmente divergono sulla stabilità e durevolezza del sistema sovietico. A. J. Motyl conclude un suo dettagliato studio su questo problema affermando che le varie repubbliche federate, incluse le slave, «non *possono* ribellarsi», e che solo perciò «i non-russi non *si ribelleranno*»(11). Con ciò intende dire che la Russia, sia per il numero dei suoi abitanti, sia per la sua potenza militare, organizzazione poliziesca, e potere industriale ecc., sarà sempre in grado di reprimere qualsiasi ribellione. H. Carrère d'Encausse sembra invece pensare diversamente dato che, sia l'impero zarista che quello russo, nonostante tutti i loro sforzi per modernizzarsi, non sono riusciti a risolvere il problema delle varie nazionalità: «E come l'Impero al quale è succeduto, l'Impero sovietico sembra incapace di uscire dall'*impasse* nazionale». Questo per l'illustre studiosa è il

(10) R. CONQUEST, *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine*, London-Melbourne 1986. Vedi specialmente pp. 215-328.

(11) A. J. MOTYL, *Will the Non-Russian Rebel? State, Ethnicity, and Stability in the USSR*. Ithaca & London 1987, p. 170.

problema «più urgente, il più irriducibile» dei tanti problemi dell'Unione Sovietica[12].

Secondo me il Motyl considera solo o quasi l'aspetto fisico o materiale, cioè la forza bruta del potere sovietico russo, che è certo di gran lunga superiore a quella delle altre republiche. La Carrère d'Encausse invece tiene piuttosto presenti altri fattori, come il nazionalismo, la religione e altri elementi psicologici non facilmente quantificabili. Una combinazione di questi due punti di vista sarebbe forse l'approccio ideale anche perchè, basarsi sulla pura forza potrebbe portare a degli scontri violenti.

Comunque, e per stare in argomento, il nazionalismo può essere un forte elemento unitivo all'interno di un paese, ma è allo stesso tempo un fattore divisivo per i rapporti fra Stati e nazioni. Questo ovviamente è ben noto ai dirigenti sovietici che useranno il nazionalismo occasionalmente e in dosi ben limitate. Anche l'opzione di un forte governo centralizzato, se non proprio un ritorno allo stalinismo, come Yanov teme, non farebbe, col tempo, che accrescere i problemi. Ed è forse proprio il tempo che fa difetto all'impero sovietico alle soglie del secolo XXI. L'alternativa che mi auguro, e che penso possibile, è una *graduale* trasformazione democratica e liberale di esso con conseguenze che però potrebbero essere molto amare per certi nazionalisti di oggi. Ma questo è proprio il tessuto della storia umana.

È da rilevare però come in una rivista specializzata, che ha dedicato diversi articoli al problema del futuro dell'URSS, D. Hammer mette in guardia gli occidentali dall'aspettarsi una evoluzione dell'URSS solo nel senso di una democrazia liberale. Hammer afferma che «Qualsiasi discussione di alternative future (dell'URSS) dovrebbe considerare la prospettiva che il paese potrebbe evolversi in società autoritaria di specie più tradizionale di quella che potrebbe essere una democrazia liberale, ma tuttavia sarebbe più accettabile e meno pericolosa per noi che il sistema sovietico»[13]. Pur tenendo presente questo avvertimento, mi piace concludere con le osservazioni che fa R. F. Byrnes, presentando i diversi articoli della rivista sopra citata. L'illustre storico nota, anzitutto, come sia diffusa oggi nell'URSS la critica del sistema sovietico. Ma quello che è più notevole è come questi critici siano «calmi, sani, e realisti» incuranti di qualsiasi grande schema ideologico. «Sono totalmente pratici e non danno segno di caratteristiche utopiche»[14]. Certo sembra un pò una pittura idillica di questa nuova intelligentsia russa, ma speriamo che il futuro la confermi.

Pontificio Istituto Orientale Gino K. PIOVESANA S. J.

(12) H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *L'empire éclaté. La révolte des nations en URSS.* Paris 1978, p. 280.

(13) D. P. HAMMER, *Alternative Visions of the Russian Future: Religious and Nationalist Alternatives*, in *Studies in Comparative Communism*, XX 1987, 3-4, 265.

(14) R. F. BYRNES, *Alternative Visions of the Soviet Future*, in *Studies in Comparative Communism*, cit., 234.

RECENSIONES

Ivan Dujčev, *Rilskata gramota na car Ivan Šišman ot 1378 godina*, Sofija. Nauka i izkustvo, 1986, pp. 70 + carta geogr.

Questo lavoro rappresenta uno degli ultimi studi pubblicati dal grande slavista bulgaro prima della sua recente scomparsa (benché un'osservazione a p. 45 induca a supporre che lo studio risalga in realtà al 1980) ed è interamente dedicato alla *Rilskata gramota* del 1378, l'unico atto ufficiale originale del medioevo bulgaro conservato oggi in Bulgaria. Si tratta di rotolo membranaceo di 167,5 × 28,5 cm, scritto in onciale, che in passato ha destato l'attenzione critica di numerosi studiosi e di cui in questo volume Dujčev offre un'analisi dettagliata. L'edizione è inoltre corredata d'una riproduzione fotografica, a colori e in grandezza originale, del documento.

Il primo capitolo del libro traccia un quadro sintetico dei diversi documenti ufficiali della Bulgaria medievale (pp. 7-27), soffermandosi in particolare su quei periodi che videro lo stato bulgaro sviluppare intensi rapporti diplomatici sulla scena politica europea. Dujčev ricorda ad esempio come durante il IX sec. lo stato bulgaro non ancora cristianizzato, e quindi non ancora fornito di una propria lingua scritta, si serviva del greco sia in ambito militare che diplomatico; accenna alla fitta corrispondenza che accompagnò la crisi fra l'impero bizantino e lo stato bulgaro ai tempi dello car Simeon e di cui ci restano solo documenti in greco, nonché al ricco scambio epistolare che si ebbe fra diversi personaggi bulgari (car Kalojan, arcivescovo Vasilij, vari dignitari ecclesiastici e laici) e la curia romana ai tempi di papa Innocenzo III (1198-1216) e di cui rimangono però solo testi latini; cita infine tra gli altri documenti anche il diploma con il quale verso la metà del XIV sec. lo car Ivan Aleksandr fissava i privilegi concessi ai cittadini della Repubblica di Venezia in campo commerciale e che si è conservato solamente in veneziano.

Il secondo capitolo (pp. 29-47) è invece interamente consacrato al diploma emesso il 21 settembre 1378 dall'ultimo car della Bulgaria medievale Ivan Šišman a favore del monastero di Rila. Dujčev sottolinea che il sigillo d'oro posto in fondo al documento non può considerarsi autentico ma che in ogni caso esso deve essere stato apposto prima del 1762, poiché Paisij vi farebbe allusione nella sua *Storia slavobulgara*. Un contemporaneo di Paisij, Partenij Pavlovič, ha inoltre aggiunto di suo pugno nel 1734 una nota nella parte inferiore del documento, nella quale afferma di averne copiato il testo per salvarlo dall'oblio.

Il diploma riveste un enorme interesse, soprattutto per le notizie di carattere storico che fornisce su un grande feudo della Bulgaria tardomedievale, il monastero di Rila, e sulla struttura amministrativa del paese; in esso viene

precisata l'estensione dei possedimenti del monastero e vengono confermati i privilegi d'ordine fiscale e giuridico concessi ai monaci e ai dipendenti del monastero.

In passato sono stati espressi a più riprese dubbi sull'autenticità della *gramota*, a cominciare da Balasčev nel 1910. Dujčev si sofferma sulle conclusioni cui era pervenuto Gošev, il quale considerava la *Rilskata gramota* un documento autentico risalente alla fine del XIV sec., non identificabile però con l'originale, bensì con una sua copia. Dujčev ne critica l'interpretazione ricordando che il significato della formula (*takovoe zlatopečatlěnnoe slovo*) sulla quale Gošev costruisce la sua ipotesi è da mettere in relazione con un'analoga formula bizantina che aiuta a chiarirne l'esatto significato. In seguito anche Mošin, indipendentemente da Gošev e sulla base soprattutto del sigillo che, secondo lui, tradirebbe una chiara origine serba, è giunto a conclusioni identiche. Anche in questo caso Dujčev esprime il suo disaccordo e difende invece l'autenticità del documento.

Una questione ancora aperta riguarda secondo Dujčev la paternità della *gramota*, la quale potrebbe essere stata composta da qualche letterato di un certo rilievo. Come egli sottolinea però giustamente, per risolvere il problema — che mi pare assai più complesso di quanto lasci intendere lo studioso bulgaro — occorreranno ricerche approfondite.

Dopo l'edizione del testo e la sua traduzione in bulgaro (pp. 49-58) vengono le note sui diversi toponimi e idronimi contenuti nella *gramota* (pp. 59-63). Dujčev vi fa un'analisi puntuale dei termini basata in gran parte sulle ricerche svolte in passato da lui stesso e da altri. Segue una seconda sezione (pp. 63-65) in cui lo studioso bulgaro indaga con altrettanta perizia la terminologia amministrativa e giuridica della *gramota*, tenendo sempre conto degli studi precedenti e facendo precisi riferimenti ai modelli greci (e in alcuni casi latini: v. p. es. *s.v. komis, kumerk*).

Il volume è inoltre arricchito di un'utile carta geografica e di riassunti in russo, inglese, tedesco e francese.

Lo studio qui presentato, frutto maturo della sterminata erudizione di uno fra i maggiori studiosi della civiltà letteraria bulgara e slava ortodossa di questo secolo, costituisce sicuramente un valido contributo alla diplomatica bulgara.

G. ZIFFER

Martin GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd 54). Göttingen, Vandenhoeck - Ruprecht, 1988, 384 Seiten.

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die in der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde. Der Leser wird in die Erkenntnislehre Solov'evs eingeführt, ins Zentrum seines systematischen, religionsphilosophischen Denkens. Aber

Solov'ev war nicht nur ein mystischer Denker, sondern auch ein Dichter. Beide Zugänge zu seinem Schaffen ergänzen sich, der über seine Dichtung und der über seine theoretischen Schriften. Denn die Einsicht, daß nur derjenige Gott erkennen könne, der ihn liebt und der Gottes Liebe erfährt, steht gleichermaßen im Mittelpunkt der Dichtung und des Denkens Solov'evs. Die Grenze dieser Studie ist die Analyse des theoretischen Denkens Solov'evs. Die Lektüre seiner Gedichte, sagt der Verfasser, "sei dem Leser als alternativer Zugang zur genannten Einsicht Solov'evs empfohlen". Und dieses Buch hilft ihm dabei und öffnet ihm eine tiefere Perspektive.

Das unmittelbare Ziel der Arbeit ist begrenzt auf die Klärung der Rolle der Erfahrung bei Solov'ev, um so eine Lücke in der Solov'ev-Forschung zu füllen. Denn Solov'ev stellte sich in seiner Philosophie in die Tradition der "nicht ausschließlich verstandesmäßigen Denker", wie er sich ausdrückt. Er nennt als ursprüngliche Form des wahren Wissens die Intuition und die mystische Erfahrung. Den Inhalt der mystischen Erfahrung hatte Solov'ev als das seiende All-Eine definiert. Dies ist kein abstraktes Denkprinzip, sondern ein Erfahrungsprinzip und sogar ein religiöses Prinzip. Es setzt die Erfahrung der All-Einheit und den religiösen Glauben an das all-eine Wesen voraus. So ist das seiende All-Eine der *eine* Inhalt aller menschlicher Erfahrung.

Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Solov'evs Leben und seiner Erkenntnislehre (erster Teil des Buches). Er wollte mit seinen Schriften die Möglichkeit der mystischen Erfahrung vor dem philosophischen und religiösen Denken seiner Zeit rechtfertigen. Seine Erkenntnislehre ist daher eine Synthese aus Philosophie und Theologie sowie aus den Impulsen seiner eigenen religiösen Erfahrung (zweiter Teil). Mystische Erfahrung beurteilt Solov'ev nie als isoliertes Erkenntnisvermögen des Menschen. Alle Erfahrung, auch mystische, vermittelt erst zusammen mit dem Glauben und dem Denken des Menschen die Erkenntnis der Wahrheit (dritter Teil). Die systematische Gesamtsicht der Erkenntnislehre Solov'evs ist gerechtfertigt durch die Kontinuität im Laufe der Entwicklung seines Denkens. Wahre religiöse Erfahrung bestimmt er im Laufe seines Lebens zunehmend deutlicher als kirchliche Erfahrung und Christuserfahrung (vierter Teil).

Solov'evs Denken wirkt in der Erkenntnislehre der russischen Religionsphilosophie weiter, besonders bei P. Florenskij, S. Bulgakov und S. Frank. So ist das rezensierte Buch nicht nur eine systematische Darstellung der Erkenntnislehre Solov'evs in Begegnung der wichtigsten europäischen Denker, sondern auch eine gute Einführung in den Geist der russischen Spiritualität.

T. Špidlík S.I.

Marie-Françoise Giraud, *Approches des icônes*. Préface de Ludmilla Garrigou-Titchenkova. Médiaspaul & Éditions Paulines, Paris 1987, pp. 92.

Ce livre a paru l'année de la célébration du douzième centenaire du septième concile œcuménique, celui de Nicée II (787), et en vue du millénaire

du baptême de saint Vladimir à Kiev en 988, dont tirent leur origine plusieurs Églises slaves. Pour l'auteur de la Préface, le millénaire de la Sainte Russie coincide avec celui de l'icône russe. La raison est simple: pendant que sa sœur aînée, l'icône grecque, pouvait emprunter quelques éléments de la culture hellénistique, antécédente à l'arrivée du christianisme, l'icône russe naît spontanément avec le christianisme (p. 7).

L'auteur principal, M.-F. Giraud, nous a donné un livre suggestif et orné de très belles icônes. Ce qui est plus important, elle a su synthétiser en fort peu d'espace une excellente approche des icônes du point de vue orthodoxe. Qui veut connaître le langage de l'icône, souvent incompréhensible pour un non-initié, trouvera ici beaucoup de renseignements utiles. Voilà comment elle explique le sens de l'icône. L'icône est liée à l'histoire du salut, histoire déjà achevée dans le Christ, mais offerte à l'homme afin qu'il puisse l'assimiler. En ce sens-là, l'icône est baignée dans la lumière du huitième jour, annonciateur de la résurrection et du monde à venir. «L'icône manifeste ainsi non pas des hommes voués irrémédiablement à la mort, mais des hommes l'ayant traversée et en qui resplendit définitivement l'image restaurée de Dieu: des hommes devenus eux-mêmes 'icônes de Dieu'»; p. 58. On rencontre des formulations très expressives. «L'icône est le *Sacrement de l'historicité de l'Incarnation et de la Résurrection*» (p. 62). Ce qu'elle dit sur la technique des icônes explique aussi beaucoup de choses — par exemple sur l'usage de la perspective inversée et le choix des matériaux; cfr p. 64.

En dépit de ces qualités l'auteur pourrait parfois manifester plus nettement son sens critique. Par exemple ce qu'elle dit à propos des «portraits de Jésus» (cfr p. 16) s'appuie sur des documents de caractère semi-légendaire (cfr Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, I, 13 et la *Doctrina Addai*). En vue d'une littérature extensive sur ce point on aurait au moins désiré quelque référence bibliographique: par exemple, le petit bulletin sur les images du Christ dans: A.-M. Dubarle, *Histoire ancienne du linceul de Turin*. Paris 1985, p. 13-42. Toutefois, l'analogie avec les manuscrits est très expressive: «Icônes et écrits primitifs nous sont parvenus à travers des copies de copies et des traductions de traductions» (p. 18). Ceci vaut pour le prolongement de cette analogie dans l'image: «Le traducteur comme l'iconographe s'effacent derrière texte original ou prototype» (p. 22).

De l'Occident elle parle d'une manière surtout négative et là se trouve le défaut principal du livre: car une des approches les plus valables pour comprendre l'icône a toujours été l'Occident. L'auteur n'échappe pas à ce que L. Bouyer dans son livre destiné au grand public (L. Bouyer, *Vérité des Icônes. La tradition iconographique chrétienne et sa signification*. Criterion, Milan 1984), appelle des «comparaisons simplificatrices entre Orient et Occident» (cfr Bouyer p. 141). En effet, une comparaison des deux livres montre très bien la part de l'Occident dans la formation et la continuation de la tradition iconographique orientale. En mentionnant des noms comme I. Grabar, Ch. Diels, L. Bréhier, Bouyer souligne que la découverte des icônes que les Orientaux proposent aux Occidentaux a été en grande partie l'œuvre des Occidentaux eux-mêmes (Bouyer, p. 9; cfr aussi p. 109s) et que, inversement, l'art byzantin a été «ouvert», capable d'assimiler les éléments valables d'autres cultures (Bouyer, p. 115). Par une comparaison avec l'art byzantin pri-

mitif, ses motifs et leur prolongement dans les symbolismes byzantins et occidentaux (cfr A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*. Paris, Flammarion 1979), l'auteur aurait pu mieux constater la continuité entre les deux mondes culturels. On a besoin, aujourd'hui, d'œcuménisme pas seulement entre les Églises, mais aussi, puisque l'anthropologie orientale vise l'homme tout entier, d'un œcuménisme entre les différentes dimensions de l'homme, qui s'expriment, par exemple, dans l'art et sous toutes ses formes.

À propos de l'icône de Roublev, Giraud se livre à une magnifique méditation (p. 72-80). D'ailleurs, elle se contente seulement de ne pas identifier la figure centrale avec le Père ou le Fils. Bouyer lui-même se demande si l'interprétation récente qui considère l'ange de gauche, par rapport à l'observateur, comme le Père, ne serait pas refusée par les Orthodoxes eux-mêmes, au cas où les implications théologiques de cette interprétation seraient explicitées. S'il y a même la possibilité que l'ange central ne soit pas le Père, ne serait-on pas alors aux «confins de l'hérésie» (BOUYER, p. 75), quand on pense à la monarchie du Père? Ne doit-on pas distinguer entre «représenter la Trinité», et, dans le cas de cette icône dite de la Trinité, «évoquer la Trinité»? Et le manteau bleu (pour l'humanité) sur la tunique rouge (pour la divinité) de la figure centrale ne sont-ils pas caractéristiques des images du Christ? Ne doit-on pas distinguer entre «représenter la Trinité», et, dans le cas de Roublev, «évoquer la Trinité» (BOUYER, p. 70-76), dans le sens où le Christ l'évoquerait, encadré comme il est par sa puissance créatrice à gauche et par sa puissance royale à droite? À toutes ces questions nous aurions aimé avoir une réponse, ou au moins une référence brève de la part de l'auteur. Elle ne touche pas non plus la question, devenue actuelle depuis que des spécialistes contemporains (e.g., Gervase Mathew) ont mis en discussion l'attribution de ce chef-d'œuvre à Roublev lui-même (BOUYER, p. 69).

Cependant, ce livre de M.-F. Giraud doit se comprendre comme un ouvrage œcuménique — «un chant à deux voix, tantôt à l'unison, tantôt à voix distinctes, catholique et orthodoxe» (cfr la jaquette de la couverture). Nous faisons nôtre le souhait profond de l'auteur — d'«un œcuménisme total, conforme à la volonté du Christ, où Parole et Écriture, Icône et Eucharistie, seront saisies dans leur unité...» (p. 70).

E. G. FARRUGIA, S.J.

Patrizia LICINI, *La Moscovia rappresentata. L'immagine 'capovolta' della Russia nella cartografia rinascimentale europea.* (=Ricerche) Edizioni Guerini e Associati, via Scesa, Milano 1988. Pp. 248 + tavole 21.

L'A., docente di geografia storica, aveva già scritto, *La rotta di nord-est. Mercanti occidentali nella Moscovia di Ivan il Terribile* (cf., OCP 1985, 476-477). Oggi affronta un tema ancora più ambizioso e difficile: il nascere graduale di una geografia della Russia fuori di Russia. Si tratta di ricostruire un percorso tentennante, confuso e contrassegnato da errori. E bisogna tener con-

to non soltanto dei viaggiatori e dei geografi che si recano in Russia dalla Germania, dall'Italia o dall'Inghilterra, ma dei Russi che dalla loro terra vengono in Germania, in Italia, in Inghilterra o comunque danno informazioni o dati cartografici riguardanti il loro paese.

La necessità di tener conto di quell'apporto è provata dal fatto che carte elaborate fuori della Russia hanno talvolta monti, mari e località orientati erroneamente. Nella carta della Moscovia, che Anton Wied ha redatto nel 1542, il Mar Nero e il Mar Caspio sono in alto, mentre il Mar Glaciale Artico è in basso, secondo l'uso dei Russi nelle loro carte. Infatti il Wied si è basato sulla consulenza del bojaro russo Ivan Ljačkij. Invece i cartografi dell'Europa centrale avevano ormai l'abitudine di orientare le loro carte con il nord in alto e il sud in basso (p. 19). Di conseguenza le carte delineate fuori della Russia hanno talvolta a sinistra quello che dovrebbe essere a destra. Così nella carta di Jenkinson (1562), l'inglese che raggiunge le terre dello shah navigando sul Volga, la città di Baku è situata sulle rive orientali del Caspio, invece che su quelle occidentali, cioè l'ubicazione è 'speculare', rispetto a quella vera. Anche in questo caso bisogna supporre un'informazione da gente abituata a carte con il sud sopra e l'oriente a sinistra (p. 19). Ecco perché il famoso diplomatico asburgico Herberstein e l'olandese Pigghe situano Smolensk diversamente, rispetto al Dnepr. L'uno dei due non ha tenuto conto della particolare concezione cartografica del suo informatore. L'A. ricostruisce quest'apporto russo alle carte geografiche che appaiono successivamente nell'Europa centrale, dal planisfero di Fra Mauro del 1459, alla carta marina di Waldseemüller del 1516, insieme di dati tolemaici e da portolani o da itinerari commerciali, dove Radom, Vladimir e Novgorod devono essere ruotati 'specularmente' per trovarsi nella giusta posizione; alla carta di Battista Agnese del 1525, probabilmente debitrice, tramite il *Libellus* di Paolo Glovio, delle informazioni di Dmitrij Gerasimov, ambasciatore di Vasilij al papa Clemente VII; alla *Geographia universalis* del 1540 con tavole sulla Moscovia di Sebastian Münster; alla carta di Sigmund von Herberstein del 1546; a quella di Giacomo Castaldi del 1548; e alla mappa di Mercatore del 1554; alla carta di Jenkinson del 1562; alla tavola del Danti in Palazzo Vecchio; al *Grande disegno* dei cartografi russi c. il 1590; fino alla *Tabula Russiae* di Hessel Herritz (1613), confessatamente desunta da carta russa.

Oltre a questa storia della geografia russa nel secolo XVI, l'A. cura l'edizione critica di *Relatione di Moscovia* (pp. 163-185), testo anonimo italiano di cui si conoscono varie copie a Roma, a Milano, a Londra e a Madrid. Lo fa pur citando Adelung che giudica inutile tale edizione essendo già stata pubblicata in Russia una delle redazioni.

A conforto dell'A. dirò che la lettura del testo da lei edito mi suggerisce un *terminus ante quem* per la datazione dello scritto. Il dire che i Moscoviti «hanno per lor Capo il Patriarca di Costantinopoli» non suppone forse l'anteriorità al 1590, quando Costantinopoli sancì la nascita del patriarcato di Mosca?

Mi piace in questo libro anche il risalto dato ai moventi politico-commerciali. L'assenza nel cinquecentesco discorso storico-geografico sulla Russia, di potenze che hanno un impero ultramarino, Spagna e Portogallo, e di Francia, che tratta direttamente col Turco, si deve proprio al mancare loro il

movente che hanno Venezia, l'Inghilterra e l'Impero asburgico, cioè la ricerca di un passaggio a nord-est onde evitare, nel commercio con l'India e la Cina, le angherie del Turco.

Ottima l'idea di riprodurre (figure 1-21) le carte geografiche costituenti pietre miliari di tutto il discorso.

Segnalo qualche errore od omissione. Giovio non confonde S. Basilio con Sergio di Radonež (p. 150 e n. 173 a p. 190) ma allude alla regola monastica di S. Basilio, seguita da monaci russi. Limonov e Rybakov hanno lavori più recenti di geografia storica, oltre quelli che l'A. cita. Altri autori russi, come per es. I. S. ŠARKOVA, *Rossija i Italija. Torgovye otnošenija XV-pervoi četverti XVIII v.*, Leningrad 1981, dovevano menzionarsi.

V. POGGI S.J.

Thomas LYSAGHT, *Euchologium Sinaiticum. XIth century Manuscript.* Vol. 1: *English Translation with Introduction and Commentary.* Vol. 2: *Glagolitic Manuscript with Old Church Slavonic Cyrillic Text*, Eigenverlag. Copyright by Parliament of New Zealand 1987, pp. XVIII + 63; 423.

Dopo aver pubblicato, pochi anni orsono, un'interessante selezione di antichi testi slavi (*A Selection of Ancient Slav Literary Monuments incorporating Monumenta Minora Paleobulgaricae*, Wien 1982), Lysaght ci offre ora una nuova «edizione» del famoso *Sinai sl. 37* (XI sec.) meglio conosciuto come *Euchologium Sinaiticum*, dandone in volume a parte la traduzione inglese.

Il presente lavoro riveste una certa importanza per due motivi: 1) Si tratta di un autentico «samizdat'», vale a dire di una edizione realizzata in proprio servendosi dei mezzi, ormai sempre più perfezionati che l'informatica mette a disposizione degli studiosi e che consentono di editare opere che richiederebbero altrimenti dei costi di produzione molto elevati. Un esempio dunque da imitare. 2) La traduzione inglese, necessario complemento dell'edizione, permetterà una maggiore fruibilità dei testi dell'*Euchologium* in un'epoca in cui, purtroppo, vale ancora il vecchio detto: *slavica non leguntur!*

Comunque, se il volume con la traduzione inglese è stato realizzato con l'ausilio di tecniche avanzate, quello con il testo glagolitico e la trascrizione antico-slava a fronte, può essere considerato un vero prodotto di artigianato, risultato di paziente, anzi, certosino, lavoro di incollaggio e sagomatura di fotocopie ricavate dall'edizione dell'Euchologium realizzata da R. Nahtigal (*Euchologium Sinaiticum. Starocerkveno—slovenski glagolski spomenik*, I. fotografski posnetek), II (text s komentarjem), Ljubljana 1941, 1942.

In più parti del libro è ben visibile la linea che nell'edizione di Nahtigal separa la trascrizione antico-slava dall'apparato critico (p. es. nei ff. 2b, 5b, 17a, 18b, 22a, 28b, 44b, 55a, 69b, 72a, 76a, 80b, 81a, 83a, 84b, 92a, 93a, 93b, 94a). Altre volte compaiono parole come «vinjeta» (ff. 6b, 11b, 51a, 59a, 59b) o «prazna stran» (ff. 12a, 71b) e «siroka vinjeta» (f. 66a) e frasi

to non soltanto dei viaggiatori e dei geografi che si recano in Russia dalla Germania, dall'Italia o dall'Inghilterra, ma dei Russi che dalla loro terra vengono in Germania, in Italia, in Inghilterra o comunque danno informazioni o dati cartografici riguardanti il loro paese.

La necessità di tener conto di quell'apporto è provata dal fatto che carte elaborate fuori della Russia hanno talvolta monti, mari e località orientati erroneamente. Nella carta della Moscovia, che Anton Wied ha redatto nel 1542, il Mar Nero e il Mar Caspio sono in alto, mentre il Mar Glaciale Artico è in basso, secondo l'uso dei Russi nelle loro carte. Infatti il Wied si è basato sulla consulenza del bojaro russo Ivan Ljačkij. Invece i cartografi dell'Europa centrale avevano ormai l'abitudine di orientare le loro carte con il nord in alto e il sud in basso (p. 19). Di conseguenza le carte delineate fuori della Russia hanno talvolta a sinistra quello che dovrebbe essere a destra. Così nella carta di Jenkinson (1562), l'inglese che raggiunge le terre dello shah navigando sul Volga, la città di Baku è situata sulle rive orientali del Caspio, invece che su quelle occidentali, cioè l'ubicazione è 'speculare', rispetto a quella vera. Anche in questo caso bisogna supporre un'informazione da gente abituata a carte con il sud sopra e l'oriente a sinistra (p. 19). Ecco perché il famoso diplomatico asburgico Herberstein e l'olandese Pighe situano Smolensk diversamente, rispetto al Dnepr. L'uno dei due non ha tenuto conto della particolare concezione cartografica del suo informatore. L'A. ricostruisce quest'apporto russo alle carte geografiche che appaiono successivamente nell'Europa centrale, dal planisfero di Fra Mauro del 1459, alla carta marina di Waldseemüller del 1516, insieme di dati tolemaici e da portolani o da itinerari commerciali, dove Radom, Vladimir e Novgorod devono essere ruotati 'specularmente' per trovarsi nella giusta posizione; alla carta di Battista Agnese del 1525, probabilmente debitrice, tramite il *Libellus* di Paolo Glovio, delle informazioni di Dmitrij Gerasimov, ambasciatore di Vasilij al papa Clemente VII; alla *Geographia universalis* del 1540 con tavole sulla Moscovia di Sebastian Münster; alla carta di Sigmund von Herberstein del 1546; a quella di Giacomo Castaldi del 1548; e alla mappa di Mercatore del 1554; alla carta di Jenkinson del 1562; alla tavola del Danti in Palazzo Vecchio; al *Grande disegno* dei cartografi russi c. il 1590; fino alla *Tabula Russiae* di Hessel Herritz (1613), confessatamente desunta da carta russa.

Oltre a questa storia della geografia russa nel secolo XVI, l'A. cura l'edizione critica di *Relatione di Moscovia* (pp. 163-185), testo anonimo italiano di cui si conoscono varie copie a Roma, a Milano, a Londra e a Madrid. Lo fa pur citando Adelung che giudica inutile tale edizione essendo già stata pubblicata in Russia una delle redazioni.

A conforto dell'A. dirò che la lettura del testo da lei edito mi suggerisce un *terminus ante quem* per la datazione dello scritto. Il dire che i Moscoviti «hanno per lor Capo il Patriarca di Costantinopoli» non suppone forse l'anteriorità al 1590, quando Costantinopoli sancì la nascita del patriarcato di Mosca?

Mi piace in questo libro anche il risalto dato ai moventi politico-commerciali. L'assenza nel cinquecentesco discorso storico-geografico sulla Russia, di potenze che hanno un impero ultramarino, Spagna e Portogallo, e di Francia, che tratta direttamente col Turco, si deve proprio al mancare loro il

movente che hanno Venezia, l'Inghilterra e l'Impero asburgico, cioè la ricerca di un passaggio a nord-est onde evitare, nel commercio con l'India e la Cina, le angherie del Turco.

Ottima l'idea di riprodurre (figure 1-21) le carte geografiche costituenti pietre miliari di tutto il discorso.

Segnalo qualche errore od omissione. Giovio non confonde S. Basilio con Sergio di Radonež (p. 150 e n. 173 a p. 190) ma allude alla regola monastica di S. Basilio, seguita da monaci russi. Limonov e Rybakov hanno lavori più recenti di geografia storica, oltre quelli che l'A. cita. Altri autori russi, come per es. I. S. Šarkova, *Rossija i Italija. Torgovye otnošenija XV-pervoi četverti XVIII v.*, Leningrad 1981, dovevano menzionarsi.

V. Poggi S.J.

Thomas Lysaght, *Euchologium Sinaiticum. XIth century Manuscript.* Vol. 1: *English Translation with Introduction and Commentary.* Vol. 2: *Glagolitic Manuscript with Old Church Slavonic Cyrillic Text*, Eigenverlag. Copyright by Parliament of New Zealand 1987, pp. XVIII + 63; 423.

Dopo aver pubblicato, pochi anni orsono, un'interessante selezione di antichi testi slavi (*A Selection of Ancient Slav Literary Monuments incorporating Monumenta Minora Paleobulgaricae*, Wien 1982), Lysaght ci offre ora una nuova «edizione» del famoso *Sinai sl. 37* (XI sec.) meglio conosciuto come *Euchologium Sinaiticum*, dandone in volume a parte la traduzione inglese.

Il presente lavoro riveste una certa importanza per due motivi: 1) Si tratta di un autentico «samizdat'», vale a dire di una edizione realizzata in proprio servendosi dei mezzi, ormai sempre più perfezionati che l'informatica mette a disposizione degli studiosi e che consentono di editare opere che richiederebbero altrimenti dei costi di produzione molto elevati. Un esempio dunque da imitare. 2) La traduzione inglese, necessario complemento dell'edizione, permetterà una maggiore fruibilità dei testi dell'*Euchologium* in un'epoca in cui, purtroppo, vale ancora il vecchio detto: *slavica non leguntur!*

Comunque, se il volume con la traduzione inglese è stato realizzato con l'ausilio di tecniche avanzate, quello con il testo glagolitico e la trascrizione antico-slava a fronte, può essere considerato un vero prodotto di artigianato, risultato di paziente, anzi, certosino, lavoro di incollaggio e sagomatura di fotocopie ricavate dall'edizione dell'Euchologium realizzata da R. Nahtigal (*Euchologium Sinaiticum. Starocerkveno—slovenski glagolski spomenik*, I. fotografski posnetek), II (text s komentarjem), Ljubljana 1941. 1942.

In più parti del libro è ben visibile la linea che nell'edizione di Nahtigal separa la trascrizione antico-slava dall'apparato critico (p. es. nei ff. 2b, 5b, 17a, 18b, 22a, 28b, 44b, 55a, 69b, 72a, 76a, 80b, 81a, 83a, 84b, 92a, 93a, 93b, 94a). Altre volte compaiono parole come «vinjeta» (ff. 6b, 11b, 51a, 59a, 59b) o «prazna stran» (ff. 12a, 71b) e «siroka vinjeta» (f. 66a) e frasi

come «vzel 27 in kvaternije 26» (f. 56b) e «šest zacrtanih vrst je praznih» coperte a mala pena da un adesivo bianco, tutti termini provenienti dall'edizione di Nahtigal (II) e che qualche pennellata in più di correttore liquido avrebbe facilmente eliminato.

Nelle pagine dell'introduzione che precedono la traduzione inglese Lysaght, dopo aver descritto sommariamente l'*Euchologium* basandosi sull'edizione di L. Geitler (*Euchologium. Glagolski spomenik Sinai brda*, Zagreb 1882), riprende la vexata questio del rapporto (vero o presunto) tra l'*Euchologium* ed i «Folia Sinaitica» considerandoli parte integrante del *Sinai sl. 37*. Nella trattazione di Lysaght (p. ii.-v.) compaiono soltanto i cognomi di studiosi come (li citiamo nella grafia dell'autore) Miklosich, Jagić, Polivka, Dabolevski, Bychkov, Leskien, Kul'bakin, Karinski, Vondrak ecc., senza gli altri dati che la metodologia richiede per una citazione corretta, vale a dire: titolo dell'opera, data, e luogo di edizione. Manca del resto nel lavoro una bibliografia, anche minima o sommaria.

La disamina riguardante i «Folia Sinaitica» inoltre, ci sembra dipendere strettamente da quella analoga di J. Frček (*Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française* (= R. Graffin - F. Nau, Patrologia Orientalis, XXIV, 605-802; XXV, 487-617, Paris 1933, 1943), benché di questo importantissimo studio non si faccia alcuna menzione.

Nello scritto di Lysaght, che pur dedica tanta attenzione ai «Folia Sinaitica», non si parla mai dei «Nuovi Fogli del Sinai», ugualmente di contenuto liturgico, scoperti nel 1975 e parzialmente pubblicati da I. Ševčenko (*Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Sinaiticum?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts*, Harvard Ukrainian Studies 6 (1982), 119-147). L'autore sembra anche ignorare vari articoli di M. Arranz (cfr. OCP 47, 1981, 382-385; 48 (1982), 118-122; *Christologie et Ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinaï*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 18, Roma 1980, 19-66) e di A. Dostál (*The Origins of the Slavonic Liturgy*, DOP 19, 1965, 57-87; *L'Eucologe Slave du Sinaï*, Byz 36, 1966, 41-50). Alla p. vii. poi afferma che l'edizione di Geitler «is however the only one we have», eppure Lysaght dovrebbe ben conoscere almeno quella di Nahtigal da cui, come abbiamo visto, ha ricavato la sua «riproduzione» artigianale dell'*Euchologium*. Più avanti ancora (p. vii - ix.) l'autore rileva errori nell'edizione di Geitler, già segnalati a suo tempo da Frček, il quale viene menzionato soltanto a motivo della sua «excellent translation of Patrologia Orientalis» (sic!).

Per quanto riguarda la traduzione inglese, molto libera, notiamo p. es., che l'*Ekphônêsis* del f. 12b «Ty bo esi car' mirou...» viene resa con «For you are the sovereign of the world» invece di «of the peace» — confusione del tutto possibile nello slavo — ma non in questo caso dove è più facile presupporre una dossologia ekfonetica greca del tipo «Sy gar ei o basileus tês eirênês...» (ex. g. GOAR, 41), piuttosto che un inesistente «basileus tou kosmou». Sorprende anche nella prima preghiera dei «Folia Sinaitica» la traduzione di «cr'k'vi» con «temple» (cfr. S. Parenti, *Due preghiere dei «Fogli slavi» del Sinai*, L'Altra Europa 1, 217, 1988, 47-56) e l'inserzione, seppure tra parentesi, ad instar del *textus receptus*, del termine «first Fathers» prima

di «the Fathers, the Patriarchs,...» nelle intercessioni anaforiche degli stessi «Folia» (p. 63) perché tale termine manca nei più antichi eucologi MSS greci (p. es. *Barberini gr. 336, Sevastianov 474*, ecc.).

Il problema delle fonti dell'*Euchologium* resta per Lysaght aperto (p. xi.) e, aggiungiamo noi, lo sarà per molto, fin quando non verrà tentata un'analisi genetica del corpus eucologico glagolitico alla ricerca delle fonti greche utilizzate dai compilatori dell'*Euchologium*, dei «Folia» e dei «Nova Folia Sinaitica».

Di recente A. Guillou (*L'Italia bizantina dalla caduta di Ravenna all'arrivo dei Normanni*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1983, 1-126, spec. 73-74) ha formulato l'ipotesi che il *Sinai sl. 37* sia stato esemplato in Italia Meridionale (ma cfr. C. Capizzi in OCP 51, 1985, 195-198); e Ševčenko (op. cit.) ha notato forti analogie tra l'ornamentazione dell'*Euchologium* ed alcuni MSS italo-greci. Senza entrare nella questione dobbiamo però notare che p. es., una delle preghiere per la benedizione dell'acqua nella solennità della teofania «Benedetto il Signore Dio d'Israele...» riportata nell'*Euchologium Sinaiticum* (cfr. Frček, PO XXIV, 638) e pressoché sconosciuta agli eucologi costantinopolitani (come il *Grottaferrata Gb I*), si ritrova invece in diversi MSS del Sud Italia come *Barberini gr. 336* (VIII sec.), *Grottaferrata Gb IV* (X sec.), *Vat. gr. 1833* (X sec.), *Grottaferrata Gb X* (X sec.), *Vat. gr. 1554* (XII sec.), ecc., la stessa osservazione vale per la *preghiera della presentazione del pane «di S. Basilio»* e per alcune varianti nelle intercessioni anaforiche dei «Folia Sinaitica» (cfr. Frček, PO XXV, 602 e 608). Anzi, in base a quanto si può desumere dai magri resti molto frammentari dell'eucaristia bizantina dei «Folia Sinaitica», il formulario liturgico attribuito a Basilio di Cesarea (superstite nella sola preghiera di svestizione) precede quello attribuito tradizionalmente a Crisostomo che si presenta privo di titolo proprio come nel Barberini 336. In questo caso ci troviamo allora di fronte all'unico testimone slavo esistente della più antica recensione del formulario crisostomiano e perciò da inserire nella lista di MSS con analoghe caratteristiche compilata anni addietro da A. Jacob (cfr. Mus 77, 1964, 73, 75, nota 45).

A parte le osservazioni fatte, che evidenziano delle innegabili e a volte, vistose, carenze, siamo convinti che il lavoro di Lysaght ha il grande merito di mettere il lettore a contatto diretto con il venerabile *Sinai sl. 37*.

S. Parenti

Thomas A. Lysaght, *Old Church Slavonic — English Dictionary*, Slavic Studies Publications, Zwettl (Austria), 1988, in-8°, pp. X + 472.

We are indebted to Th. A. Lysaght for his priceless lexicon of Old Slavonic intended for the use of English-speaking students. Prior to this work, there were only concise vocabularies of Church Slavonic available to English speakers. The author has given us a lexical ensemble based on a corpus of 36 documents. In order to come as close as possible to Common Slav, he

limits himself to the X-XI[th] centuries up to the beginning of the XII[th] century. His study is confined to the Balkan world and excludes "the slightly Russianized language of the beautiful Ostromir Gospel, even though it dates from 1056 A.D. and of a few other works".

The author is opposed to the normalizing tendencies of those grammarians and lexicographers who, for didactic purposes, simplify their material. Even though a certain normalization was indispensable, Lysaght follows common usage and automatically indicates certain grammatical forms. However, his classification into perfectives and imperfectives is debatable, because the opposition of aspect in Old Slavonic is situated not only at the lexical level (glagolati — rešti) but also in the flection of the verb itself. Thus "glagolati" is imperfective in the imperfect (glagolaahu) and perfective in the aorist (glagolaša).

Likewise it is hardly necessary to indicate "regular" forms of the flection, while certain forms of the aorists and of the participles would be useful to the students for whom the author intends his book.

These observations are not meant in any way to diminish the value of this conscientious and doubtlessly exhaustive work which, even in the present form, offers a priceless and indispensable tool. In conclusion, the book fills an obvious gap and it should find a privileged place in the study of every Slavist.

A. STRYCEK, S.J.

Paul N. MILIUKOV, *The Russian Revolution.* Vol. I: *The Revolution divided. Springs 1917.* Edited and Introduced by R. STITES. Translated by R. and T. STITES. Vol. 2: *Kornilov or Lenin? Summer 1917.* Edited, Introduced and Translated by G. M. HAMBURG. Vol. 3: *The Agony of the Provisional Government.* Edited, Introduced and Translated by G. M. HAMBURG. (= The Russian Series, 44) Academic International Press. Gulf Breeze, Fl. 1978, 1984, 1987. Pp. 228. 264, 312.

With the third volume (1987) the translation of Miliukov's *Istoriia vtoroi revolutsii* (History of the Second Revolution, "second" with reference to 1905 as the first Revolution) has been completed. All volumes are not only well translated, but have very important introductions to the complex personality and political thought of Miliukov in those fateful months preceding the Bolshevik Revolution. Richard Stites presents volume 1 edited and translated together with Tatyana Stites. Stites does not write on Miliukov's early liberal career, but on "the statist, and the conservative political views and activities of Miliukov during the most crucial time of his life - the years 1917-1919". He points out that Miliukov – like many other Russian liberals – harbored a deep reverence for the state (the 'principle of the state' or *gosudarstvennost'*). The state and not the people – the *narod* of the populists – had to bring salvation to Russia. This explains the vain efforts of Miliukov who tried to save the monarchy as foreign minister and as a leader of the

Kadet party, the monarchy being the only backbone of the state. Ousted as foreign minister, Miliukov's influence on his party actually increased. Miliukov's antiquated views on foreign policy – continuation of the war – and social reforms clearly showed how Russian liberals were out of tune with the feeling of the masses. Besides being state-oriented, Kadets, and Miliukov in particular, thought of themselves as being "above classes and parties" (*nadklasnost; nadpartiinost*). Miliukov was not a capitalist. His only property was his books. More than a politician, Miliukov was a scholar and a writer, a typical member of that "religious order" which was the Russian intelligentsia, utterly impractical as it was well-intentioned. Yet if we may forgive the intellectuals for being politically naive, it is really saddening that no better political leader arose in those critical months before the Bolshevik takeover than Kerensky.

The second and third volumes are edited and translated by G. M. Hamburg, who also wrote an introduction. In the introduction to the second volume, Hamburg examines the "virtues and weaknesses" of Miliukov's analysis because it "has proven to be both profoundly controversial and also surprisingly enduring among Western historians...".

Hamburg's opinion is that Miliukov, and the Kadets, were wrong in supporting Kornilov against Kerensky. Many think otherwise though: it would have been preferable to have a military coup led by Kornilov than the erratic politics of Kerensky, which ended with Lenin's dictatorship. That is why Miliukov's dilemma (the subtitle of the second volume) "Kornilov or Lenin?" is "surprisingly enduring among Western historians".

Hamburg's reasons why even a military coup would not have lasted, let alone the rule by Kerensky, are better explained in the introduction to the third volume: the Provisional Government, Kornilov and Kerensky, all of them wanted the continuation of the war and delayed the solution of the agrarian reforms and the issues of nationalities. "Only those who would swim with the tide, rather than against it, could survive." Basically Miliukov and other liberals were followers of older liberals, like T. N. Granovsky, B. N. Chicherin, who extolled the "principle of the state" and did not consider the masses as an important factor in the historical process. Later Miliukov showed a better appreciation of what the masses were and even of why the Bolshevik Revolution succeeded. Yet, the present three volumes of Miliukov are not only memories of a recent past, but also great history describing great, if very tragic, events. I cannot end but in making a point about his critics: Miliukov and many others, liberals or not. did not understand the masses. Lenin certainly did and exploited them to his own ends. But, in a sense, Lenin's uncanny ability showed even less appreciation of the masses than the liberals themselves. After all, the failure of the liberals and the success of Lenin were based on the same belief: the ignorance and brutishness of the masses, which had to be brought to salvation by a strong state or an even stronger revolutionary leadership.

G. K. Piovesana, S.J.

Millennium of Christianity in Ukraine: A Symposium. Saint Paul University, Ottawa/Ontario (Canada) 1985, 1987, pp. 304.

Außer einer Reihe von Grußadressen bzw. -botschaften zu Beginn und in einem eigenen Anhang enthält dieser Band die 14 Referate des ersten von der ukrainisch-katholischen Kirche in Kanada inspirierten Symposiums zum Millennium der Christianisierung der Rus' (ein zweites folgte Anfang Juni 1987 in Hamilton/Ontario). Die besondere Situation dieser leidgeprüften Kirche zwischen grausamer Verfolgung in ihrem Ursprungs- und Heimatland (vor den zaristischen Zwangsreunionen im 18./19. Jahrhundert wurde sie zusammen mit ihrem weißrussischen Anteil meist als ruthenische Kirche bezeichnet) und einer oft von Mißtrauen bzw. Unkenntnis/Unverständnis gespeisten Haltung innerhalb der lateinischen Kirche (bes. in Polen), die sich z. T. wiederum aus dem Aufeinandertreffen verschiedener, unaufgeklärter Nationalismen ergibt, spiegelt sich natürlich auch in den abgedruckten, dennoch durchweg sehr irenischen Vorträgen wieder. Es sei hier aus Kompetenzgründen gestattet, nur die Referate näher zu besprechen, die sich mit kirchengeschichtlichen Themen beschäftigen. — Der zunächst nicht besonders anspruchsvoll erscheinende Beitrag von O. Pritsak, Leiter des Ukrainischen Forschungsinstituts an der Harvard-Universität, über die historische Bedeutung der Taufe der Ukraine erweist sich durch die in die zitierten Originaltexte aus der Nestorchronik eingestreuten Bemerkungen sowie die längere Schlußbetrachtung nicht nur als bestens informiert, sondern auch um eine ausgewogene Darstellung bemüht (S. 9-21); nur die angeblich unlösbare Frage nach dem ersten Metropoliten von Kiev dürfte durch die Forschungen von A. Poppe inzwischen doch ein Stück weitergebracht worden sein — was übrigens nichts an dem bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts *nicht* schismatischen Status der russischen Kirche (wie richtig bemerkt: S. 20f.) ändert. Dagegen vermißt man in dem Vortrag von A. B. Pekar OSBM über die Ursprünge des Mönchslebens in der Rus'-Ukraine (S. 51-66) einiges an neuerer Literatur in den Anmerkungen (z.B. die einschlägigen Arbeiten von M. Heppel; ferner fehlen Hinweise auf neuere Editionen/Arbeiten zu der von Feodosij Pečerskij eingeführten Studitenregel). Gut dokumentiert ist wiederum der knappe, aber sehr informative Artikel von G. Gajecky über die kirchlichen Bruderschaften und ihre Rolle bei der kulturellen Erneuerung im 16./17. Jahrhundert (S. 67-68). Manche katholischen "Ökumeniker" werden die Erinnerung an die Zwangsunion der griechisch-katholischen Ukrainer mit der russisch-orthodoxen Kirche (Lemberg 1946) gelegentlich als störend für die gegenwärtigen Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchat empfinden; aber die Art und Weise, wie B. R. Bociurkiw die Nachkriegsereignisse in der UdSSR und in Polen darstellt (S. 79-104), kann einer echten Verständigung nur dienlich sein. —Der ausführlich, aber unübersichtlich belegte Beitrag von P.B.T. Bilaniuk über die Suche nach religiöser Identität bei den Ostslaven (S. 119-154) erscheint in seinem ersten Teil ein wenig zu unhistorisch bzw. zu zeitlos konzipiert, insofern die benutzten Quellen nicht historisch-kritisch situiert werden; der zweite Teil, der auch das Christentum vor Vladimir zu erfassen sucht (S. 125ff.), unterstreicht die Fortdauer vieler Elemente aus der altslavischen, vorchristli-

chen Weltanschauung auch nach der Annahme des Christentums. Nach einem sehr spezialisierten Beitrag zur ukrainischen Kirchenarchitektur von R. Zuk (S. 163-204) folgt ein bemerkenswertes Referat von A. Baran über die (erst durch den Tod Metternichs hinfällig gewordenen) Aspirationen und Vorbereitungen eines ukrainischen Patriarchats (bzw. Patriarchats Kiev für mehrere slavische Gruppen) unter Papst Gregor XVI. (S. 213-224). Kaum ein westlicher Leser wird über diese Vorgänge unterrichtet sein, welche das Tauziehen um die Position des "Großerzbischofs", Kardinal Slipyj, sowie seines Nachfolgers in einem neuen Lichte erscheinen lassen. Im Bezug auf den erwähnten Metropoliten P. Mogilas (Anm. 9) hätte man noch einen Hinweis auf seine Antwort erwartet, die er der Einladung zur Kirchenunion Urbans VIII. (1643) in einer Art von Memorandum (1645) zuteil werden ließ (vgl. A. G. Welykyj, "Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle chiese nell'anno 1645", in: *Mél. É. Tisserant*, III, Città del Vaticano 1964, 451-473/= Studi e Testi, 223). Der folgende Beitrag von I. Monczak über die Kiever Kirche zur Zeit der Konzilien von Florenz und Brest (S. 225-252) steuert aus der Sekundärliteratur noch weiteres Material zur selben Fragestellung bei (so z. B. über die patriarchatsfreundliche Haltung des ersten, besonders fähigen Sekretärs der römischen Kongregation "de propaganda fide", F. Ingoli). Der letzte Artikel (S. 253-267) aus der Feder eines kanadischen Kanonisten, der zugleich einer für die Seelsorge unter den Ukrainern bedeutenden Kongregation (Oblaten) angehört (F. Morrisey OMI), läßt etwas von den alltäglichen Schwierigkeiten erahnen, die das Zusammenleben von lateinischen und ostkirchlichen Christen in derselben Universalkirche prägen (so z.B. die unterschiedliche Regelung bezüglich des Zölibats). — Insgesamt ein inhaltsreicher Aktenband, der aber vermutlich kaum über die Grenzen der ukrainischen Glaubensgemeinschaft hinaus Verbreitung finden wird; die in der Mehrzahl der Anmerkungen zusammengestellte Literatur legt die Vermutung nahe, daß sowohl Ukrainer wie auch Lateiner noch viel stärker Kenntnis voneinander nehmen müßten.

G. PODSKALSKY, S.J.

Ludolf MÜLLER, *Die Taufe Rußlands.* Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. (=Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Hg.: L. Müller, Bd 6). Erich Wewel Verlag, München 1987, pp. 132.

L'A., noto slavista, ricostruisce la preistoria del battesimo di Vladimiro, attraverso un esame delle varie fonti, primariamente, si intende, della *Cronaca degli anni passati*, ma paragonata con una serie di altri testi: della leggenda dell'apostolo Andrea; delle prime allusioni alla Rus'; delle cronache greche sull'incursione russa dell'860; di testi sugli apostoli degli Slavi, Cirillo e Metodio; sul battesimo di Olga, la nonna di Vladimiro; su Sviatoslav, figlio di Olga e padre di Vladimiro; su Jaropolk, fratello di Vladimiro e, infine sullo stesso Vladimiro e la sua conversione.

L'A. distingue, nella *Cronaca degli anni passati*, il resoconto della cristianizzazione, da quello riguardante la conquista militare di Cherson o Korsun. Nel confronto con l'elogio di Vladimiro, pronunciato l'anno 1050 dal metropolita di Kiev, Ilarione, con la *Cronaca* araba di Yaḥya d'Antiochia, scritta dopo il 1066 e con la più tardiva ma importante *Memoria* del monaco Giacomo, l'A. ricostruisce i fatti, avvalendosi pure delle ipotesi di A. Poppe: l'imperatore bizantino Basilio II, sconfitto nel 986 dai Bulgari alla Porta Traianea e incalzato dagli usurpatori, Bardas Scleros e Bardas Focas, chiede soccorso al principe di Kiev, Vladimiro, ancora pagano. Questi invia truppe a Costantinopoli e, personalmente, occupa Cherson per riconsegnarla a Basilio. In ricompensa e, dietro promessa di farsi battezzare, avrà in sposa Anna Porfirogenita, sorella di Basilio II (p. 111).

Il libro vuole rendere accessibile in maniera sintetica e aggiornata al lettore anche non specialista, la problematica storica del battesimo di Vladimiro. Forse è un poco «riduttivo» lasciando intendere per esempio che la storia primitiva della Rus' non ha spiegazione se non l'ipotesi normanna (pp. 16-18) e che la cultura russa è tutta bizantina, da Vladimiro a Pietro il Grande (pp. 94-95). Sarebbe come dire che il battesimo di Vladimiro non presenti ormai allo storico altri interrogativi ancora irrisolti.

V. Poggi S.J.

Helena Sheenan, *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History. Volume one: The First Hundred Years*. Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J. and London, 1985, pp. XII+438.

The title of this book is a bit misleading because by philosophy of science is meant the scientific world view which was formulated by Engels in *The Dialectics of Nature*. Every Marxist is judged according to this standard, which by the way is reduced to its minimal content and to some very sketchy formulations. It is true that with the dialectics of nature Marxism became an integral world view - that it would be scientific is an entirely different matter. But to elaborate on this point, as the author does, seems curious, since it has been done by many others, although not with such a lively prose style as we meet in this book, but certainly in a more scientific, that is, scholarly way.

However, the novelty of the book is that it gives a very detailed history of the varying fortunes of this "scientific" world view, which true Marxists themselves did not hold to very strictly even in the past. Our author can narrate many of the details of the last hundred years of Marxism, which makes for interesting and informative reading. Therefore even specialists should not let the book pass unnoticed. Yet the appearence of such an ardent defender of the dialectics of nature nowadays, when even Chinese Marxists have stopped publishing their most ideological and authoritative journal "Red Banner", seems an anachronism. The substitute for "Red Banner" will be called "In Search of Truth", for Marxism is considered by

Chinese communists to be a very abstract and obsolete theory of little practical use. In the Soviet Union an up-to-date history of Marxism, and also of its dialectics, was recently made by James P. Scanlan. From his scholarly work it is clear that in the Soviet Union as well Marxism, and in particular the dialectics of nature, - or 'objective dialectics' (because there is also the subjective one, or epistemological dialectics) - has changed a lot since Stalin's times.

Critical remarks notwithstanding, Sheenan has written a book which deserves to be read by all who are interested in the history of Marxism outside the two bastions of the dialectics of nature which were the Soviet Union and China. Her many contacts and her sojourn in the communist world gave her the opportunity of accumulating a wealth of information that not many possess or, at least, do not dare to relate with her frankness and her outspoken criticism.

G. K. PIOVESANA, S.J.

Ruslan G. SKRYNNIKOV, *The Time of Troubles: Russia in Crisis 1604-1618*. Ed. and trans. by Hugh F. GRAHAM, Academic International Press 1988, Gulf Breeze Fl., pp. VI-336.

Professor Skrynnikov is a leading Soviet authority on Russia in the sixteenth century. Besides detailed scholarly studies he has published scholarly-popular biographies of Ivan the Terrible, Boris Godunov and Yermak. In the present study he tackles the beginning of the seventeenth century, the so-called "Time of Troubles", brought about by the policies of the first two rulers of the Moscovia. It was a sad and humiliating period of Russian history when a pretender to the throne, the False Dmitri (later another False Dmitri appeared), with the help of Polish troops, entered the Kremlin and was able for a while to rule the country. For Russian historians the early success of the pretender who found no small help in the cossacks, the peasants and even the boyars, is certainly an embarrassing period of Russian history. Thus many interpetations have been given to these troubled times.

In the author's introduction many Russian and Soviet historians are listed who have given different accounts of the vacuum created by the death of Boris Godunov. The list is bound to become longer with the passing of the years. Skrynnikov's merit is to have given a full treatment of this painful episode without indulging too much, as most Soviet historians did in the past, on the class-struggle jargon. A note of patriotism is struck because the Russian people, fighting for national independence, seems to be the real protagonist. The book is the result of a lot of scholarship, but is overloaded with details, which does not make for easy reading.

G. K. PIOVESANA, S.J.

Ivan SOFRANOV, C. P. (a cura di), *La Bulgaria negli scritti dei Missionari Passionisti fino al 1841*, Curia Generale dei Passionisti. Roma 1985, pp. 146 + carta.

Il P. Sofranov ha raccolto, in questo non voluminoso libro, otto «Lettere storiche» degli anni 1841-1842, di missionari passionisti in Bulgaria, che descrivono con grande vivacità e profondo spirito di osservazione non solo la storia del loro ordine, che entrò in Bulgaria nel 1720, ma anche la geografia del paese, i costumi, nonché naturalmente, la fede dei Bulgari ortodossi sotto il dominio turco. Le Lettere sono piene di particolari interessanti che le rendono una lettura proficua non solo per le eroiche gesta di quei missionari, ma per la dovizia di informazioni sulla Bulgaria di allora, per quella che si potrebbe oggi chiamare la storia sociale di un popolo che cercava di mantenere la sua identità religiosa e nazionale.

L'Autore ha poi scritto una «Premessa» (pp. 1-4) che sintetizza molto bene i punti salienti delle otto Lettere, di modo che il lettore può farsi un quadro molto esatto del loro contenuto. Questo non deve però indurre il lettore affrettato a non leggerle, perché la freschezza e la spontaneità delle descrizioni dei missionari non si possono cogliere che percorrendo attentamente le lettere stesse. Infine si deve notare in chiave moderna, anche una certa apertura ecumenica dei Passionisti, sia verso gli Ortodossi che verso i Mussulmani bulgari in maggior parte forzati ad accettare la fede in Maometto.

G. K. PIOVESANA, S.J.

Frank E. SYSYN, *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653.* Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massachusetts 1985, pp. 406.

Adam Kysil, Orthodox Ukrainian noble and palatine of Kiev, died just as the old order he knew was being swept away in Kiev and the Left Bank. To the end of his life Kysil had tried to reconcile his own conflicting loyalties as well as the conflicting interests of different ethnic and religious groups in Poland-Lithuania: Orthodox and Catholic, Ruthenian and Polish. As an Orthodox leader who tried to find ways of agreement between Orthodox and Uniates and as a diplomat who negotiated between the Commonwealth and the new Cossack political entity emerging from Xmel'nyc'kyj's uprising, Kysil tried to find ways of compromise. For his pains as mediator—under different aspects he was a spokesman both for the Polish state, in which as a noble he enjoyed privileged status and whose culture he shared, and for the Cossacks, with whom he was tied by blood and by his religion—Kysil was treated with suspicion by both sides. The Polish nobility for the most part favored a war rather than satisfaction of the Cossacks' demands, while the Cossacks saw in him a representative member of that same hated nobility. The claims and expectations of the two sides had become irreconcilable.

The book through the political career of one man illustrates the fortunes of the Polish Commonwealth in its Ruthenian lands. The Ruthenian problem, besides being political, ethnic, and social, was also religious, involving Latins, Uniates, and Orthodox. Kysil tried to find a solution that would reunite the Ruthenian Church; his efforts here were cut short by the death of his friend metropolitan Mohyla in 1647 and by the Cossack uprising the following year.

Sysyn's book is admirable for its clarity, as it introduces the reader to the complexities of the Polish-Lithuanian political system and the problems that beset it. His treatment of the background and of Kysil's own career analyzes the dilemma faced by the palatine, whose devotedness to his ethnic and religious traditions as well as to the Polish state could only make him suspect to both in the new situation breaking out. The work is the fullest discussion yet of Kysil's life and the issues it exemplifies. It is a valuable contribution to the study of the first half of the seventeenth century in Eastern Europe, based as it is on archival research and an incredible command of published sources and studies. It will be much appreciated by everyone interested in the history of those lands.

S. SENYK

Paisij VELIČKOVSKIJ, *Autobiografia di uno starets*. Presentazione di P. Tomáš Špidlík. Introduzione, traduzione e note a cura della comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù. (= Scritti Monastici, 10). Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia (Pd) 1988, pp. 206 + 6 tavole a colori.

L'autobiografia, in slavonico ecclesiastico, dello starets famoso, canonizzato in occasione del millennio, era già stata appena edita di recente da A.-E. N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth c.*, Thessaloniki 1986 (cfr. OCP 1988, 262-263). Qui la stessa autobiografia viene tradotta in italiano. I traduttori (Comunità dei Fratelli contemplativi di Gesù) hanno lavorato sul microfilm dell'unico manoscritto, proveniente da Neamţ ma conservato nella Biblioteca dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, filiale Lafoca-Leningrado, ms. 58.13.3.26 (già Jačimirskij 54). E hanno segnalato delle lacune nell'edizione di Tachiaos, (cfr. note 5, 18-19. 24, 26, 36, 42 e 52) oltre a richiamare l'attenzione su una postilla autografa di Paisij, ignorata da Tachiaos e qui riprodotta (p. 56; cfr p. 59 n. 5) che proverebbe l'unico codice non essere copia ma lo stesso scritto dettato da Paisij in persona.

Il testo, che copre soltanto i primi venti anni della vita di Paisij è preceduto da una *Introduzione* (pp. 13-55) nella quale la figura del protagonista viene descritta a tutto tondo, cogliendone gli aspetti salienti, come lo studio approfondito dei Padri, a costo di serio apprendimento delle lingue classiche, la riforma della vita monastica e un conseguente straordinario influsso sul monachesimo rumeno e slavo.

La stessa breve *Presentazione* di T. Špidlík (pp. 5-8) giova a introdurre efficacemente alla lettura dei testi. Poi, a risarcire il Lettore della delusione

provata constatando che l'autobiografia si arresta bruscamente alla vigilia della partenza di Paisij per l'Athos, cioè all'anno 1746 e che degli altri 48 anni della sua vita non vi è cenno, si danno alcuni altri suoi testi: una lettera sulla direzione spirituale; alcuni ricordi raccolti da un discepolo e una scelta di sue massime sulla vita monastica. Del primo di tali testi si dice espressamente che rimane soltanto in redazione romena. Se ne deduce che è stato tradotto in italiano da quella lingua. Ma era bene specificare anche la lingua degli altri brevi testi tradotti. Inoltre, nel commento, in genere sobrio e intelligente, non si fa cenno a un aspetto che pure ha risalto nell'autobiografia: Pietro Veličkovskij, divenuto il monaco Platone prima che Paisij, era ossessionato dalle violenze perpetrate contro l'Ortodossia e contro i monaci ortodossi nella sua patria ucraina, tanto da aspirare, come a paradiso terrestre, alla terra moldava, in cui vivere liberamente e senza opposizione di sorta la sua purissima, irresistibile, vocazione monastica.

Non troviamo felice il paragone tra l'autobiografia di Paisij e quella di Gandhi (pp. 50-51). Queste pagine dello starets ucraino redatte quando oramai l'ascesi monastica gli era come connaturata e l'umile diffidare di se stesso, confidando soltanto in Dio, gli era divenuto un'abitudine, proiettandone la prospettiva anche su quei ricordi di infanzia e di gioventù, non ci sembrano affatto paragonabili alle pagine autobiografiche di Gandhi, per il quale l'essere profeta della *satyagraha*, non-violenza, comportava un'ascesi diversa.

Il Paisij timoroso di essere bastonato dal nuovo superiore (pp. 100-101) o di perire per annegamento (pp. 102 e 113) o incapace di cuocere il pane (pp. 150-153) o che piange per non essersi svegliato a tempo per l'ufficiatura notturna (pp. 165-167) ma, soprattutto, che fugge per poter attuare in pace il suo ideale di vita è ben lontano dal Gandhi che va incontro alle difficoltà e le sfida, si tratti anche di Sua Maestà britannica.

Motivo invece di compiacenza è il frequente richiamo, che ci viene da questo libro, alla terra romena, dove il monachesimo ortodosso ha fiorito rigogliosamente. È un richiamo doveroso e attuale, come lo provano, oltre queste pagine inserite nella promettente collana dei Benedettini di Praglia, su Paisij, maestro spirituale di Neamţ e di Secu, altre recenti pubblicazioni: D. RACCANELLO, *La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărului*, Alessandria 1986; I. BALAN, *Vie des Moines de Moldavie*, Bellefontaine 1986 e R. JOANTĂ, *Roumanie. Tradition et Culture hésychaste*, Bellefontaine 1987.

V. POGGI S.J.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 2-X-1988 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LIV - 1988

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE